

الدكتور محمد الهبي

الفكر الإسلامي في تطوره

الناشر: مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
القاهرة - ت ٩٣٧٤٧٠

الدكتور محمد الهبي

الفكر الإسلامي وطريقه

الناشر: مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - بنها
القاهرة - ت: ٩٢٢٤٧٠

الطبعة الثانية

رجب سنة ١٤٠١ هـ - مايو سنة ١٩٨١ م

جميع الحقوق محفوظة

دار النهضة للطباعة
٢٢ شارع سامي - ميدان لادبوغا
القاهرة - تليفون ٣٠٥٥٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

✽ ان بعض الذين يشتغلون بالفلسفة الاسلامية يرونها فقط في مجال ما ابرز عن الاغريق ، او ما اثار عن الفلسفة الشرقية . وتبعاً لذلك يرون للفكر الاسلامي هو ذلك الفكر الذي عالج قضايا الفكر الدخيل في العصر التوسيط ، سواء بالملازمة بينه وبين مبادئ الاسلام ، او برفضه كلياً او جزئياً .

وما عدا هذا الفكر للمسلمين يدخل في نطاق « الفكر الديني » : في مجال الدفاع عن العقيدة ، او مجال الفقه وتكييف أحداث الحياة الانسانية واعدادها للطابع الاسلامي ، عن طريق الاجتهاد .

ولكن هذه النظرة لتفكير المسلمين تقتصر عن ان توسع تاريخ الفكر الاسلامي ، اذا ما عرف هذا الفكر من واقعته وانه : الفكر الذي يحافظ على قيمة الايمان بالاسلام ، وقيمة المبادئ التي جاءت بها رسالة الاسلام للانسان في حياته الفردية او في مجتمعه مع غيره .

فقد يرى هذا الفكر حرصه على بقاء هذه القيمة للايمان في : مواجهة الفكر الدخيل ، وتحليل عناصره وتقييمها . وقد يرى هذا الحرص في : الضعف عن « الضعف » الداخلي في اتجاه المسلمين وانحراف مذاهبهم ومذاهبهم ، واختلاف احزابهم . والفكر الدخيل في وقت قد يكون له طابع وهدف ، وفي وقت آخر لاحق قد يكون له طابع وهدف يختلف فيها عن ذي قبل . والضعف الداخلي في اتجاه المسلمين ومذاهبهم قد يكون لعوامل معينة في زمن ، تأتي عوامل اخرى بديلة عنها في زمن آخر .

ولذا : فالفكر الاسلامي فكر مستمر لا يقف عند حقيقة معينة من الزمن ، ولا عند مفكرين معينين في جيل من الاجيال .

فان واجه الايمان بالاسلام الفكر الاغريقى والفكر الفارسى أو الهندى
فى وقت ما بالأمس ، فانه يواجه فى وقت آخر بعده : الفكر العلمانى
الصلييى ، والفكر الالحادى الماركسى اليوم .

وان واجه هذا الايمان الضعف الداخلى الذى كان يتمثل فى الخصومة
المذهبية والطائفية بين المسلمين أنفسهم ، فانه يواجه اليوم ضعفا داخليا
آخر يتمثل فى « تبعية » تتمثل فى خصومة مذهبية وطائفية كذلك ، ولكن
لغير المسلمين .. لأعداء الاسلام .

✽ ولذا فللفكر الاسلامى عهود ومراحل .. وفى كل عهد أو فى كل مرحلة
أله قضايا وله رجال . وأى عهد وأية مرحلة تختلف عن عهد سابق أو عن
مرحلة أخرى قبلها .

وهذا الكتاب : « الفكر الاسلامى فى تطوره » قصد به القاء نظرة
على مراحل هذا الفكر ، واعطاء صورة لوجوده وامتداده الى اليوم الذى
نعيش فيه الآن .

وهو اذ يبرز فى بعض فصوله مواجهة التفكير لدى المسلمين للفكر الدخيل
على أمتهم ودينهم ، ويوضح فى بعض فصوله الأخرى مواجهة هذا التفكير
للضعف الداخلى الناشئ عن الخصومة المذهبية والطائفية .

وبهذا وذاك يوصل حلقات التفكير عند المسلمين بعضها ببعض ، وان
اختلف موضوع التفكير وتعددت أو اختلفت العوامل التى تضطر وتدفع اليه .
وبهذا الوصل بين حلقات التفكير ينير هذا الكتاب الطريق لقارىء
الفكر الاسلامى ولدارسه أيضا ، نحو هدف الفكر الاسلامى منذ نشأته ،
ونحو عدم الوقوف بتاريخ هذا الفكر عند حقبة معينة من الزمن ، أو عند
مجموعة خاصة من المفكرين ، ينتسبون فى تفكيرهم الى موضوع خاص .

وبهذا الوصل كذلك اذا اعتبر الفكر الاسلامى فى لقائه أو فى مواجهته
للفكر الاغريقى ، وللفكر الفارسى والهندى ، على عهد العباسيين فلسفة
اسلامية ، فانه اليوم فى مواجهته للفكر الأوروبى العلمانى ، أو للفكر الآخر
الماركسى اللينينى يعتبر أيضا فلسفة اسلامية ، وفلسفة اسلامية معاصرة .

كذلك — بهذا الوصل — اذ اعتبر نقد ابن تيمية في القرن السابع الهجرى ، والحركات الاسلامية الأخرى بعده التى تأثرت به ، لضعف المسلمين الناشئ عن الحزبية الفكرية ، والخصومة الطائفية والمذهبية ، فلسفة اسلامية ، فان نقد « التبعية » للغرب أو للشرق اليوم ، وللكتلة الاستعمارية الرأسمالية ، أو للكتلة الاستعمارية الماركسية الشيوعية ، يعتبر فلسفة اسلامية ، وفلسفة اسلامية معاصرة . اذ هذه التبعية أيضا ضعف ناشئ عن تحزب فكرى وخصومة طائفية ومذهبية ، كذلك الضعف على عهد ابن تيمية .

وطالما كان الفكر الاسلامى — كما يحاول الكتاب أن يعرضه — هو فكرا للحفاظ على الايمان بالله والقيم الاسلامية . فتأييد هذا الحفاظ ، أو نقد ما يضعفه أو يواجهه فى تحد من أسباب ، هو فكر اسلامى : فى عهد مضى ، أو فى حاضر ، أو فى آت .

والله الموفق ، والمعين ، وعليه توكلت واليه انيب .

محمد البهى

مصر الجديدة فى ربيع الأول سنة ١٣٩٠ هـ
مايو سنة ١٩٧٠ م

تَمْهِيد

الفكر الاسلامى هو المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الاسلام
فى مصادره الاصلية : للقرآن ، والسنة الصحيحة :

١ - اما تفقها واستنباطا لاحكام دينية فى صلة الانسان بخالقه فى
العبادة ، او فى صلة الانسان بالانسان فى المعاملات ، او لمعالجة احداث
يجدت ، لم تعرف بذاتها فى تاريخ الجماعة الاسلامية - على عهد الرسول
صلى الله عليه وسلم وعهد صحابته رضوان الله عليهم - او تبريرا لتصرفات
خاصة صدرت وتمت ، او تصدر تحت تأثير عوامل اخرى .

٢ - واما توفيقا بين مبادئ الدين وتعاليمه من جانب ، وفكر (١)
اجنبية دخلت الجماعة الاسلامية من جانب آخر ، بغد ان قبلت هذه الفكر
كمصدر آخر للتوجيه .

٣ - او دفاعا عن العقائد التى وردت فيه ، او ردا لعقائد اخرى
مناوئة لها ، حاولت ان تحظى منزلة فى الحياة الاسلامية العامة ، لسبب
او لآخر .

... الى غير ذلك من الدوافع والاسباب التى تدعو الى اعمال الفكر فى
المحافظة على الطابع الاسلامى . كما يراد له ان يكون او يبقى ذا صبغة
اسلامية .

وهذه المحاولات العقلية لم تبدو كظاهرة عامة فى الجماعة الاسلامية
للاولى ايام الدعوة الى الاسلام فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ،
ولا فى عهد الخلفاء الراشدين من اصحابه . بل شغل هذا الوقت ، ان
اشتغل فيه المسلمون بنشر الدعوة وتمكين الجماعة الاسلامية من الاستقرار ،
وارساء الحياة الاسلامية فيها على مبادئ القرآن والسنة الصحيحة :

(١) بكسر الفاء وفتح الكاف وكسر الراء .

تطبيق العملى لوصايا الاسلام ، وعدم الانفكاك عن الاسلوب الذى التزم به الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه فى تصرفاته .

ولكنها (أى هذه المحاولات) وضحت — كظاهرة عامة — يوم أن اخف ايمان المسلمين بالاسلام ، وشغلت الحياة الدنيا ركننا فسيحا فى قلوبهم ، واضطروا من أجل ذلك الى الملاعة بين اسلامهم كدين وعقيدة ، وبين تصرفاتهم فى هذه الحياة تبعا لمنزلة هذه الحياة الدنيا التى صارت اليها فى تقديرهم ، بعد أن كانت الدنيا كلها على هامش حياة السلف من قبلهم بدت هذه الظاهرة فى الربع الأخير من القرن الأول الهجرى ، وأصبح منذئذ يورخ لفكر اسلامى ، ولاتجاهات فكرية اسلامية مختلفة

ومنذ ذلك الوقت حتى الآن قطع الفكر الاسلامى مرحلتين . ونعيش الآن نحن فى الثالثة .

* قطع المرحلة الأولى : وهى مرحلة التكوين . وفيها تكونت اتجاهات الأساسية ، ومدارسه المختلفة :

فتكونت مذاهب العقيدة ،

ومذاهب الفقهاء ،

ومدارس الصوفية ،

ومدارس الفلسفة ،

ومذاهب التفسير للقرآن الكريم ،

كما تكونت واتسعت الفجوة بين الشيعة والسنة .

وترجع العوامل التى ساعدت على تكوين هذه الاتجاهات الفكرية بجميعها الى :

أولا : الى تأثير الاحداث المحلية ، والانتقالات الداخلية . فقد عاون هذا العامل على تأسيس مذاهب العقيدة فى « الامامة » . ورأينا رأيا ثانيا

(١) للخوارج (بزعمامة الأشعث بن قيس) ،

(ب) وللشيعة الزيدية والامامية ، والغلاة أو الاسماعيلية الباطنية .

(ج) وللمحايدين ، كعبد الله بن عمر ، وسعد بن أبي وقاص ،

(د) وللمرجئة ، كفيلان الدمشقي ،

ثم رأينا المدرسة الاعتزالية ،

والصفائية أو الأشعرية ،

.. كل واحدة منها تدلى برأيها في الإمامة ، كما تدلى بالرأي في

بقية المسائل الأصولية والاعتقادية .

وثانيا : إلى تسرب الفكر الأجنبي الوثني المصري (في الاسكندرية) ،

والديني الشرقي : البوذي ، والبرهمي ، والزرادشتي ، والماتوي المسيحي ،

واليهودي ، والفلسفي الاغريقي .

وهذا الأخير أحدث :

(١) المذاهب الفلسفية ، التي منها :

١. — الاتجاه الفلسفي لما بعد الطبيعة ، وهو الذي يمثله ابن سينا

في المشرق ، وابن رشد في المغرب .

٢. — والاتجاه الفلسفي الطبيعي ، الذي يمثله أبو بكر الرازي ،

٣. — والاتجاه الفلسفي الاشراقي الذي يمثله السهروردي المقتول ،

(ب) ... كما ساعد على نشأة :

١. — التصوف الزهدي ، الذي يمثله الحارث المحاسبي .

٢. — والتصوف الفلسفي ، الذي يمثله الغزالي .

٣. — والتصوف الهندي المسيحي الانطاطوني الحديث ، الذي يمثله

ابن عربي . وابن سبعين ، والحلاج .

وثالثا : التي مواجهة أحداث الحياة ، وتطور المجتمع الاسلامي :

من مجتمع بسيط الى مجتمع حضاري مركب ،

ومن سياسي محلي الى سياسي عالمي أو دولي .

وهذا العامل كون مدارس للفتة المختلفة التي تتوزع : بين أصحاب الحديث ، وهم أهل الحجاز :

١ — أصحاب مالك بن أنس .

٢ — وأصحاب محمد بن إدريس الشافعى .

٣ — وأصحاب سفيان الثورى .

٤ — وأصحاب أحمد بن حنبل .

٥ — وأصحاب داوود بن على بن الأصفهاني الظاهري .

وهؤلاء جميعا يقدمون الخبر عن الرسول عليه الصلاة والسلام على القياس الجلى والخفى . ويروى عن الشافعى قوله :

« اذا وجدتم لى مذهبا ، ووجدتم خبرا على خلاف مذهبي ، فاعلموا : أن مذهبي ذلك الخبر » .

... وأصحاب الراى ، وهم أهل العراق ، أصحاب أبى حنيفة النعمان

ابن ثابت .

وهؤلاء ربما يقدمون القياس الجلى على أخبار الآحاد التي تنسب اليه عليه الصلاة والسلام ، اذ يروى عن أبى حنيفة قوله :

« علمنا هذا راى ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن قدر على غير ذلك ، فله ماراى ولنا ماراينا » .

وتفاعل الفكر الاسلامى مع أحداث الحياة الانسانية فى الجماعة الاسلامية قانون عام تخضع له أية جماعة انسانية ، كما يخضع له الفرد نفسه :

فيما وقع فيها من خلاف حول الرئاسة العامة للدولة ، وما تسرب اليها من فكر (١) انسانية ، وتعاليم دينية دخيلة — يقع ويتسرب مع أية جماعة انسانية ، متى توافرت الظروف التي تساعد على وقوع ذلك .

وتطور الحياة نفسها من بسيطة الى معقدة ، ومن محدودة الجوانب.

(١) بكسر الفاء وفتح الكاف وكسر الراء .

الى كثيرة الجوانب — مبدأ يقضى به التوسع والخروج عن عزلة الحياة الضيقة لاية جماعة نمت وتزايدت .

والعامل الأول من هذه العوامل الثلاثة المجددة للفكر الاسلامى في المرحلة الاولى — وهو تأثير الأحداث المحلية والانقلابات الداخلية — ان كان صاحب اثر سلبي على وحدة الجماعة الاسلامية ، ومال بالجدل العقلى الى خصومة انحرف فيها طرفا الخصومة عن حد الاعتدال ، وعن مقاييس المنطق الانساني ، والمعايير السليمة الواضحة للدين والتدين . . فان العامل الثانى ، وهو تسرب الفكر الأجنبية الدينية والفلسفية ، قد اظهر في وضوح قبول الاسلام لتحدى هذه الفكر ، ولم تستطع أن تفرض عليه توجيهها الخاص .

والعمل العقلى الفلسفى للمسلمين يبرهن :

اما على هضم الاسلام لهذه الفكرة وادخالها في محيط تعاليمه .
واما على وهنها (أى وهن هذه الفكر) وعدم استطاعتها الوقوف أمام اختبار العقل الصحيح .

وهذا يدل من جانب آخر على : أن الاسلام يستطيع أن يواجه أية ثقافة فكرية انسانية دون أن يخشى عليه ، طالما وجد من المنتسبين اليه من يستطيع فهمه في أصوله وغايته .

وكذلك الشأن بالنسبة للعامل الثالث ، وهو مواجهة أحداث الحياة وتطور المجتمع الاسلامى ، فان تفاعل الاسلام مع هذا العامل كان تفاعلا خصباً منتجاً . وبرهن على مرونة الاسلام في مبادئه بفضل الاجتهاد ، وعلى سعة استيعابه للمستجد من مشاكل الحياة :

فالفقه الاسلامى تدل كثرة مذاهبه ومدارسه على سعة محاولة لتكييف الأحداث من وجهة نظر الاسلام .

والخلاف الذى بينها في اعتبار بعض أصول التفقه والمراجع التى ترد اليها أحكام الحوادث ، لم يكن الا خلافا ناشئاً عن رغبة المختلفين في ضرورة الحرص على بقاء الجماعة الاسلامية أخذة بالاسلام في منهاج حياتها اليومية :

فتقديم الخبر والرواية على القياس ،

أو تقديم القياس على خبر الآحاد — وهو الخلاف الذى بين أهل الحديث وأصحاب الراى فى المدارس الفقهية — بهدف من الطرفين المخطئين فى التقدير على هذا النحو الى عدم اقلات حدث من الأحداث من أن تكون له صبغة اسلامية .

فخبر الآحاد — لأنه آحاد — لايزيد فى قيمته الحجية فى واقع الامر على قيمة الحاق امر لم ينص على حكمه بأمر آخر نص على حكمه فى الكتاب أو السنة الصحيحة المعتبرة ، وهو مفاد القياس .

كما يدل استيعاب جوانب الحياة المختلفة على مدى تفاعل الاسلام مع مبدأ تطور الجماعة الاسلامية كجماعة انسانية :

فلم يقف عند حد تحديد شأن عبادة المخلوق لخالقه ، والكيفية التى تؤدى بها هذه العبادة . بل تجاوز ذلك :

الى علاقة الأفراد بعضهم ببعض كرمية ،

وعلاقتهم بمن يقوم على ولايتهم كراع ،

وعلاقته بهم كإخوان له فى الاسلام ،

ثم علاقة الجماعة الاسلامية فى الاسلام فى جملتها بجماعة أخرى اجنبية لاتدين بالاسلام .

واستطاع المجتهد الأول — وأصحاب المذاهب الفقهية ، أن يوجهوا أنواعا متعددة من الفقه ،

وأصبحوا يعرضون فى ندواتهم وتوالييفهم :

لفقه العبادة ،

بجانب فقه العقود ،

وفقه التجارة والاقتصاد ،

وفقه الأسرة ،

- وفقه التركات وتوزيعها ،
- وفقه العقوبات ،
- وفقه الظروف الاستثنائية أو فقه المصالح المرسلة ،
- وفقه الحرب والأسر ،
- وفقه الهجوم والدفاع ، وهو فقه الجهاد .
- كما تعرضوا لتصفية بعض النظم الاجتماعية السابقة على الإسلام :
- كنظام الرق ،
- أو لتقييدها : كنظام الزوجية .

... وهكذا في هذه المرحلة نجد تفكير المسلمين قد تفاعل مع الحياة التي يعيشون فيها ، ونجد المسلمين قد صاغوا جوانب حياتهم المختلفة بصياغة إسلامية ، مع سلبية في بعض هذه الجوانب ، وإيجابية واضحة في البعض الآخر . شأن كل جماعة انسانية في تبلور حياتها من مبدأ ، أو فكرة ، أو عقيدة ارتضتها لنفسها كأساس في التوجيه بها .

* * *

* وقطع الفكر الإسلامى المرحلة الثانية ، وهى مرحلة إعادة بناء المجتمع الإسلامى .

وفي هذه المرحلة :

- استخلصت أسباب الضعف ، وعوامل تمزيق الوحدة الإسلامية .
- كما حددت من جانب آخر عوامل التقريب ، وإعادة التماسك من جديد .
- وترجع عوامل اضمحلال الفكر الإسلامى في هذه المرحلة التي دفعت الى التفكير في إعادة البناء من جديد :

أولا : الى الأثر السلبى لمذاهب الفكر الإسلامى في المرحلة السابقة .
هذا الأثر الذى جاء :

نتيجة لحال الانحدار نحو الضعف الذهني ،

والتعصب في غير احتياط ،

والانحطاط في التقليد والفناء الشخصية الانسانية المتأخرة ،

والجنوح بتعاليم الاسلام الى ما هو بعيد عن الاسلام .

وثانياً : الى اثر الاعتداء الذي قام به التتار من الشرق ، والى غزاة

الصليبيين من الغرب .

أما العوامل التي رآها اصحاب الدعوة الى اعادة بناء المجتمع الاسلامي

فانها ترجع :

أولاً : الى اضعاف التعصب لمذاهب المرحلة السابقة ومدارسها المتنوعة .

وثانياً : الى فصل ماليس باسلام مما هو اسلام ، عن طريق الرجوع

الى القرآن والسنة الصحيحة ، واعتبارهما اساساً للرأى في ذلك ، وفي

طبع أحداث الحياة بطابع اسلامي .

وهذا العامل الثاني يستدعى :

اضعاف « التقليد » من جهة ،

والدعوة الى « الاجتهاد » من جهة أخرى

وقد حمل لواء الحركة الفكرية في هذه المرحلة الثانية :

١ — محمد بن تيمية ، وتلميذه ابن قيم الجوزية .

٢ — ومحمد بن عبد الوهاب ، كمؤثر لحركة ابن تيمية وحريص على

صيانتها .

٣ — ومحمد بن علي السنوسي الكبير ، كداعية الى الرجوع الى

القرآن والسنة ، وتخليص الفكر الاسلامي من مظاهر ضعفه وركوده .

٤ — وعثمان بن محمد بن فودي (١٢٣٢هـ — ١٨١٧م) الداعي الى

مسبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة في غرب افريقيا .

* أما المرحلة التي لم يزل الفكر الإسلامى يعيش فيها حتى الآن : فى تحد وصراع ، فهى :

تلك المرحلة التي ظهر فيها الاستعمار الغربى والاستعمار الشرقى ويحاولان السيطرة على توجيه المسلمين فيها .

وفى هذه المرحلة الراهنة الحرجة يتجه الفكر الإسلامى مرة الى تأييد الاستعمار ، او على الاقل يتجه الى الولاء له .

وبدا هذا الاتجاه فى بحوث بعض زعماء « الاصلاح » فى الهند ، وفى مقدمتهم السيد أحمد خان .

كما بدا فى نشأة بعض المذاهب الدينية الجديدة داخل الجماعة الإسلامية . كذهب الأحمدية الذي تفرع عنه فيها بعد ما يسمى « بالقافيينية » . وبالإضافة الى هذا وذاك بدا هذا الاتجاه كذلك :

فى دراسة المستشرقين للإسلام ، وتصدير هذه الدراسة الى المسلمين وتقليدتها اليهم فى صورة بحوث أو فى صورة توجيه جامعى ، أو تنوير عام .

كما بدا فى استجلاب الفكر الماركسى اللينينى ، و « الماوى » وتقريبه الى الإسلام باسم الثورة الاجتماعية و « التقدمية » نحو : ديكتاتورية الطبقة العاملة العالمية .

واتجه الفكر الإسلامى مرة أخرى فى هذه المرحلة الى مقاومة الاستعمار الغربى والشرقى ، ومقاومة تلك المذاهب والبحوث الفكرية الإسلامية التي خلقها لمعاونته فى تمكين سلطاته فى رقعة البلاد الإسلامية .

وبدا هذا الاتجاه فى حركة جمال الدين الأفغانى .

ثم فى حركة الشيخ محمد عبده ومدرسته الإصلاحية بعده .

ثم فى دعاة آخرين بعدهما — كاتقبال وغيره — لتوضيح خطر الاتجاهين على الإسلام والمجتمعات الإسلامية .

منذ بداية القرن العشرين أخذ التفكير الاسلامى اما :

طابع « التجديد » ،

او طابع الاصلاح الدينى .

دون أن تكون للحركة « التجديدية الفكرية » الآن صلة مباشرة بمعاونة الاستعمار ، على نحو ماكان الاتجاه الفكرى الذى قام طول نصف القرن. الأخير بمساندة الاستعمار. وطبع نفسه بطابع « التجديد » أو « الاصلاح » وهو اتجاه السيد أحمد خان ، ومذهب الاحمدية فى الهند .

فقد قام كلاهما لخدمة الاستعمار ، ولكنه غطى هذا الهدف باسم التجديد والاصلاح .

ومع كون حركة التجديد فى الفكر الاسلامى فى هذا القرن العشرين. لم تكن باملاء الاستعمار الغربى مباشرة ، فانها مع الاسف الشديد تعاونته على ازدياد نفوذه لأنها تريد اما للفكر الغربى ونظرته الى الاسلام ، او للفكر الغربى الطبيعى ونظرته المادية فى الحياة .

وبذلك تعتبر (هذه الحركة التجديدية) من حيث الأثر السلبى على « القيم الاسلامية » استمرار لاتجاه معاونة الاستعمار المكشوفة فى القرن. الماضى ،

بل كانت فى سلبيتها اشد واقسى على هذه القيم ، لأنه لم يتصل بها اتهام معاونة الغرب المستعمر ، كما صاحب هذا الاتهام حركة التجديد الماضىة .

ودراسة الفكر الاسلامى فى هذه المراحل الثلاث تعنى قبل كل شىء بيان العوامل الايجابية ، والاخرى السلبية ، التى لها اثر مباشر اما فى قوة المسلمين ودفعهم الى الامام ، او فى ضعف المسلمين وتهميق كظفهم ، وابعادهم عن سيادة انفسهم على انفسهم .

الفصل الأول

تقييم الفكر الإسلامى في مرحلته الأولى

في جانب الفقه :

١ - ان الفكر الإسلامى في جانب التفقه يدل على قدرة وبراعة عقلية ،
ويدل أيضا على أصالة في الفهم ورجاحة في الوزن ، وعلى خطوات فسيحة
في البناء .

ولو لم يصر التفقه الى تعصب ، ولو لم تصل تلك الأصالة في الفهم الى
تقليد جارف - لما وقفت حركة البناء الفقهية ، ولما وقعت بعد هذا الوقوف
تلك الانفصالية ، في حياة المسلم : بين سلوك يأخذ مجراه تحت تأثير ظروف
الحياة نفسها ، وبين الإسلام الذى تجسدت روافده بحيث لم تعد تفسر مع
السلوك جنبا الى جنب ، أو بحيث لم تعد تمنح الانسان المسلم المساعدة في
التوجيه في سلوكه وفي طبع هذا السلوك بطابع اسلامى .

هذه « الانفصالية » دعت بعض علماء المسلمين الى أن يطلبوا الى
المسلمين العودة الى أوضاع الحياة قبل هذه الانفصالية والوقوف عندها ،
وبذلك تنقطع صلتهم بقوانين الحياة في التطور وفي البقاء للأصلح في ملامته
نفسه مع أحداث الحياة .

وهؤلاء هم الذين يصفون الجديد بأنه « بدعة » . وهذا خلف ، وضد
حياة الانسان نفسه .

بينما هذه الانفصالية ذاتها دعت بعض مؤرخى الاجانب للحكم على الفقه
الإسلامى بالانحلال ، أو بالتأزم . وكلاهما دليل على أن امكانياته محدودة ،

وانها انتهت ، واستنفدت عند حد معين في تاريخ الجماعة الاسلامية ، ولم تستطع بعد هذا الحد المعين الآن ان تقدم المعنوية الضرورية .

هذا وذاك في حين : ان نفرا ثالثا من علماء المسلمين لم ير واحدا من الرايين السابقين ، بل يرى ان هذه « الانفصالية » التي وقعت منشؤها : طغيان التعصب للمذاهب ، وعدم الانفكاك عن التبعية المطلقة . فحال هذا الطغيان دون اتخاذ موقف حر يعود بالاسلام الى مرونته . وبذا يمكن له ان يستوعب الجديد من الاحداث ، ويمكن له ان يستمر كذلك في تقديم المعونة التي كان يقدمها فيما مضى ، يوم ان كان هناك موقف حر او ما يسمى « بالاجتهاد » .

... وهذا النفر الثالث هو صاحب التفكير الاسلامي في مرحلته الثانية وهي مرحلة اعادة بناء المجتمع من جديد .

* * *

في جانب التفكير :

٢ — اما الفكر الاسلامي في جانب التفكير فيقوم على انه فكر حاك ومردد للفكر الخيلة ، وبالأخص الاغريقية منها ، دون ان يقدم جديدا ، او حتى دون ان يهضمه .

وما هذه المعارضة للفكر الاغريقي التي يتزعمها الغزالي الا آية على ان العقلية الاسلامية لم تفهم صنعة العقل الآري ، ممثلا في التراث الفكري اليوناني .

وهذا الرأي ينادى به بعض علماء الغرب من المستشرقين في نقدهم للفلسفة الاسلامية .

ولكن في واقع الامر : عدم بناء الفكر الاسلامي جديدا في الفلسفة الاغريقية الالهية ، أي عدم اضافته حلقات الى ما خلفه الاغريق فيها : لا يعود الى وقف العقلية الاسلامية عند حد الحكاية والتقليد دون الاصالة والبناء .

كما لا يرجع الى عدم هضم هذا التراث الفكري ،

بل يرجع الى أنه قد تكشف لهذه العقلية الاسلامية بعد الدراسة أن هناك فجوة بين بعض فكر هذا التراث وبين مبادئ الاسلام .

فالذين احتضنوا هذا الفكر من المسلمين استفادوا صنعتهم العقلية في التوفيق والملاءمة بين الجانبين ،

والذين رفضوه منهم قصروا تفكيرهم على اظهار نقائصه وبيان بطلانه من وجهة المقاييس العقلية في المرتبة الأولى ، ثم من وجهة الاسلام في المرتبة الثانية .

فكتاب : « مقاصد الفلسفة » للغزالي الذي يجعله تهييدا لكتابه : « تهافت الفلاسفة » . . يوضح في غير لبس : مدى فهم الغزالي للفكر الاغريقي ، ثم مدى فهمه ايضا لعملية التوفيق التي قام بها المسلمون .

فتناقض الفكر الاغريقي في كثير من آرائه لبعض تعاليم الاسلام وجهت العقلیات الاسلامية وجهة اخرى ، غير وجهة البناء والاضافة . وهي وجهة التوفيق ، أو النقد .

ولو أن العقلية الاسلامية لا تملك استطاعة التفكير الفلسفي لما كان لها: انتاج يؤثر : سواء في عملية التوفيق ، أو في عملية النقد . فكلتاها مهملتان تدلان على العقل الذي يباشرهما عقل فلسفي يستطيع البناء ، أن دعت ظروف الفكر الى البناء .

ويؤيد ذلك : أن العقل الاسلامي نفسه في مجال آخر غير مجال « الميتافيزيقا » والالهيات ، وهو مجال الرياضة والطبيعة — استطاع أن يكون عقلا بنائيا ومنتجا أصيلا .

لأنه في هذا المجال الآخر لم يجد الحرج الذي وجده في المجال الالهي . وهو الحرج الناشئ عن القيمة الذاتية للتعاليم الاسلامية ، التي أدركها وبرهن على صحتها قبل نقل الفكر الدخيل الاغريقي الى اللغة العربية .

فكان من الطبيعي أن يفهم الفكر الدخيل في ضوء تلك القيمة الذاتية

للتعاليم الاسلامية ، وكان من الطبيعى كذلك قبل البناء فى الفكر الفلسفى الدخيل : أن يوفق ، أو ينقد هذا الفكر ، عندما تبدو معارضته لشيء التزمه عقلا قبل ذلك ، وهو تعاليم الاسلام .

ويقول WILHELM DILTHEY فى : كتابه Gesammelte Schriften (فى الجزء الاول صفحة ٢٩٢ — طبع ليبتيج سنة ١٩٣٣) :

« وقد استخدم المسلمون المصطلحات الفلسفية اليونانية فى علم الكلام ، واستخدموا فى تنظيمه المنطق القديم وعلم المقولات . وقد تركز محيط الافكار حول التصورات الدينية وجذبت نحوها تنفا من العلم اليونانى وأخضعتها لها .

وقد تغير الأمر لما اكتشف العرب — كمركز ثان للعمل العقلى — علوم اليونان الطبيعية ، وابتدأوا يبنون حولها دائرة من المعارف الطبيعية .

وقد أثرت حركة ترجمة العلوم الطبيعية الى العربية فى الاستمرار فى بناء العلوم الواقعية التى نشأت فى مدرسة الاسكندرية ، وحافظت هذه المدرسة على عدم الخلط فيها ، كما كانت ..

والغرب مدين للعرب بدور الوساطة فى نقل نظام الأرقام الهندية ، وفى توسيع نظام الجبر اليونانى » (ص ٢٩٣ — ٢٩٤) .

« وبلا شك قد هياؤا الأوامر بتقدمهم الخاص الى نشأة العلم الطبيعى الحديث :

فتوسعوا فى الكيمياء عما وصلت اليهم من مدرسة الاسكندرية .

واوجدوا عدة مستحضرات كيمياوية .

كما تقدموا فى الرياضة واستخدموها كأداة للتقدير الكمى .

« ومايقوله « ديلتاى » هنا يؤكد مآذهننا اليه ، من أن : عدم بناء الفكر الاسلامى فى الجانب الالهى فى الفلسفة الاغريقية يرجع الى التباين بينها

وبين تعاليم الاسلام ، وليس الى ضعف العقلية الاسلامية وعدم استطاعتها
التفلسف .

على ان هناك شيئا آخر وراء البناء أو وراء عدم البناء ، من العقل
الإسلامي ، في جانب الفكر الاغريقي ، هو :

ان تفلسف المسلمين في الجانب الالهى الاغريقى الذى انحصر في التوفيق
والملائمة بين آراء الاغريق من جانب وتعاليم الاسلام من جانب آخر ،
لم يفد الاسلام كدين ، كما لم يترك العقل الانسانى يدرك الفكر الاغريقى
على حقيقته .

... لم يفد الاسلام كدين ، لان : معتقدات الدين في جانب الله سبحانه
وتعالى ، بشرحها شرحا فلسفيا اغريقيا او بنامالة الفكر الاغريقى نحوها
ومحاولة صهر الطرفين في وحدة واحدة . . عقدت هذه المعتقدات ، وأضحى
فهمها بعد التعقيد أو بعد تفلسف العقيدة ، وقفا على طبقة من الناس
خاصة ، وهى طبقة العقليين الذين دربوا ذهنهم تدريبا خاصا على فهم
المشاكل الفلسفية الالهية القديمة ومشاكل القرون الوسطى :

ولم تترك هذه الملائمة العقل الانسانى يدرك الفكر الاغريقى على
حقيقته . لانه صبغه ، بعد التفلسف القائم على التوفيق ، بصبغة دينية ،
منحته نوعا من القداسة تحول دون نقده ورؤيته كما هو . كما أضافت
اليه عناصر دينية أخرى ليس من السهل فصل بعضها عن بعض .

وبذلك بقى هذا الفكر فترة من الزمن يردد على هذا النحو من
الاشتبك .

في جانب التصوف :

٣ - أما التصوف الاسلامى فقد نال نوعه المتأخر استحسان الغرب من
جانب ، وسخط المسلمين عليه من جانب آخر .

كان التصوف زهدا . فاصبح ضربا من ضروب الفلسفة . ثم مال الى
« وحدة » البراهمية و « طول » المسيحية .

وهذا المأل الذي آل اليه هو موضع الاختلاف في التقدير ، بين الاستحسان والتجريح .

أما استحسان علماء الغرب له لأنه يميل بالاسلام نحو المسيحية . فيبعد الاسلام عن مجال الحياة العامة . ويقصره على الدربة النفسية وما يسمى بالصفاء الروحي للفرد . فوق أنه يقرب الله بفكرة الحلول الى الانسان على نحو تأليه عيسى المسيح وجعله طبيعة مزدوجة ، الهية الباطن ، وانسانية الظاهر .

وهذا ما ينشده الغرب ويبتغيه من الدين . اذ الدين في نظره يعالج نفس الفرد ويضع أمامه المثل الأعلى للاقتراب منه .

هكذا يشرح الدين في نظر الغرب اقتباسا من وضع المسيحية .

أما المسلمون فيرون أن فكرة الحلول تنقض رسالة الاسلام في وحدة الله وتنزيهه عن الحق وصفاته . وهى لكونها تستتبع فكرة « التناسخ » تجعل من الله موجودا منتقلا . وذلك يتنافى مع بعض صفاته تعالى كالبقاء والقيام بالنفس ،

فالمسلمون يرون الصوفية المتأخرة ضربا من تحريف الاسلام الى المسيحية المحرفة ، وهى مسيحية الحلولية .

في السياسة ونظام الحكم :

١ - أما تفكير المسلمين فيما يتصل بالامامة أو الرئاسة في الجماعة الاسلامية ففضلا من كونه اتجاها الى اتجاهين متقابلين تماما ، مما ينبىء عن أن العاطفة الانسانية كان لها اثر كبير في تبلور الاتجاهين ، فانه صار :

الى انحراف واضح ، في اتجاه ،

والى قسوة مرة واضحة في الاتجاه الآخر .

أما الانحراف فقد صاحب الاتجاه الذى يرى وجوب حصر الامامة في عائلة خاصة . فقد صار هذا الاتجاه — لا الى القول « بعصمة » الامام فقط مما يجعل الامام فى منزلة الرسول وفوق مستوى الانسان العادى —

بل الى اعتقاد ان روح الله تحل في الامام ، وأن روح الله تنتقل من امام
أختفى الى امام وجد وانبثق .

وهذا هو منطق : الحلول ، والتناسخ . بل صار الأمر أشد انحرافا
حيث يجعل الامام الحق المطلق في الرأي الذي يستفتى فيه . ويعتقد بعد
ذلك من اتباعه بأن رايه حجة ، لاتقل عن حجية القرآن نفسه .

وأما القسوة فقد صاحبت الاتجاه المقابل الذي لايجب حصر الامة
في بيت معين . بل تكون حيث يوجد خيار المسلمين ، فتقها وتديننا وخدمة
للالسلام والمسلمين .

فقد قسا أصحاب هذا الاتجاه في الحكم على أصحاب الاتجاه السابق ،
حتى على اولئك منهم — وهم الكثرة الغالبة — الذين لم يصيروا الى
نفس المصير الذي صارت اليه قلة منهم . وهم المسلمون : بغلاة الشيعة ،
أو بمطرفي التشيع .

والقسوة في الحكم صورة عامة على أصحاب الاتجاه وفيهم المعتزلة ،
ادت الى فجوة كبيرة في الجماعة الاسلامية بحيث أصبح العداء بين
الطرفين تقليدا ومذهبا .

وبذلك كاد الاسلام ينقسم الى قسمين ، أو الى « دينين » :

دين « السنة »

ودين « الشيعة » .

والسنة هم أعداء الشيعة .

والشيعة هم أعداء السنة .

وهذا غلو من الطرفين : فليس أهل السنة هم أرباب مذهب معين ،
بل هم أهل « الحق » . والحق ليس دائما في طرف . وبذلك ، قد يكون
الشيعة من أهل السنة على هذا الأساس . كما قد يكون من يعرف بالسني
تقليدا بعيدا عن الحق في غير موضع مما رأى .

يقول ابن تيم الجوزية في كتابه شفاء العليل (١) :

وأهل السنة ، وحزب الرسول ، وعسكر الايمان لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء .. لا مع الاشاعرة ، أو الرافضة ، أو غيرها — بل هم مع هؤلاء غيبا أصابوا فيه ، وهم مع هؤلاء غيبا أصابوا فيه . فكل حق مع طائفة من الطوائف فهم يوافقونهم فيه ، وهم براء من باطلهم .

فمذهبهم (أى مذهب أهل السنة) جمع « حق » الطوائف ، بعضه الى بعض ، والقول به ، ونصره وموالاة أهله من ذلك الوجه . ونفى باطل كل طائفة من الطوائف ، وكسره ومعاداة أهله من هذا الوجه .

فهم حكام بين الطوائف . ولا يقابلون بدعة ببدعة . ولا يردون باطلا بباطل . ولا يحملهم شتان قوم على ألا يعدلوا فيهم . بل يقولون فيهم الحق ، ويحكمون في مقالاتهم بالعدل والله سبحانه أمر رسوله أن يعدل بين الطوائف ، فقال :

« فلذلك فادع ، واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم » (٢) .

ان الخلاف حول الامامة أو حول نظام الحكم والرياسة في الدولة نشأ شخصيا وارتبط في اذهان المتخاصمين والمختلفين بشخص معين أو أشخاص معينين . وانتهى أمره الى الامعان في الارتباط بالشخص .

فشخص الخليفة قبل « على » كان محل خلاف في التقدير والاحقية . و « على » وسلسلته في النسب كانت محل خلاف في التقدير والاحقية .

... بينما الاسلام تركزت رسالته الاولى في دفع المؤمنين به نحو تجاوز الأشخاص الى المبادئ والسمو بهم من النظرة الى الكائنات المحسوسة الى النظرة الى الله وحده ، الذى « لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » (٣) .

(٢) الشورى : ١٥

(١) طبع الخاتجى ص ٥١

(٣) الأنعام : ١٠٣

ان هذا الخلاف وما انتهى اليه كاد أن يرجع المسلمين الى عهد الوثنية التي حاربها الاسلام أشد محاربة . والوثنية من شأنها أن تفرق بين عابدي الوثن . لأنه غير محدود ، وغير محصور ، بل مايؤله الوثنيون كثير متعدد بالشخص وبالمكان .

فمسير هذا الخلاف ،

وكذلك ما انتهى اليه أمر الفقه الاسلامي من عصبية ممقوتة ، وانصراف من مصدر الاسلام نفسه وهو القرآن الكريم ،

وتركيز التقدير والتقدير للمؤلفين وللمؤلفات دون المبادئ والتعاليم القدسية كما احتواها كتاب الله ،

ثم ما أتى به الفكر الفلسفي من تعقيد في العقيدة ،

وما أتت به الصوفية المتأخرة من تحريف وتحويل الاسلام الى مسيحية بوذية ،

... كل هذا ، فضلا عن أنه فرق المسلمين الى شيع وأحزاب ، وندوات ومجالس ، آل بالاسلام الى نحو لم تأت به الرسالة الالهية ، وحول غايته الى غاية أخرى .

فبعد أن كانت غايته :

جمع الكلمة وقوة المؤمنين ،

ودفع السير قدما في الحياة ،

... أصبحت غايته : ما آل اليه :

من تفريق الكلمة وضعف المؤمنين به ،

ودفع الى الركود والاستذلال والاستجداء من أجل العيش في الحياة ، وأصبحت رسالة المسلمين : أن يعيشوا على أي وضع ، بدل أن كانت رسالتهم جهادا في سبيل الله ، وهو سبيل الحق وخير الانسانية :

وبهذا المصير تمهد الجو لظهور فترة أخرى من فترات التفكير الاسلامي .

ولابد ان تكون فترة مغايرة للفترة الماضية :

في طابعها ،

وبواعثها ،

وغايتها .

وعلى اثر هذا نشأت فترة التفكير لاعادة بناء المجتمع الاسلامى ، وردده الى وحدته وقوته .

* * *

الفصل الثانى

إعادة بناء المجتمع الإسلامى

تمهيد :

إذا كان الفتح الإسلامى قد انتهى بانتهاء القرن الأول الهجرى — واستقرت بذلك الإمبراطورية الإسلامية فى الشرق والغرب — فنهاية القرن الثالث الهجرى تعتبر النهاية الزمنية لاستقرار الفكر الإسلامى وتكامله . على معنى أن كل الاتجاهات الفكرية ، ومدارس الرأى المختلفة فى : الفقه ، والعقيدة ، والتصوف ، قد وضحت وتميز بعضها عن بعض ، وعرف لها أنصارها واتباعها ، ورسمت لها خطوط الجدل والنقاش ، وأصول الاستنباط ، ومناهج الشرح والتوفيق . . الى غير ذلك مما يتصل بتحديد الفكر فى مصادره ، وفى أهدافه ، وفى طريق سيره من : بدايته الى بلوغ غايته .

أما الثلاثة القرون التى تبعت هذه القرون الثلاثة الأولى فقد كانت المسرح الزمنى للكفاح العقلى ، والخصومة الجدلية بين تلك الاتجاهات الفكرية ، التى تم بروزها ، واكتملت معالمها فى الحقبة السابقة . ثم كانت من جانب آخر بالاضافة الى كونها مسرحا لهذه الخصومة الذهنية ، مسرحا أيضا للصنعة العقلية المذهبية . أى لتلك الصنعة التى لا تتعدى فى موضوعها وفى منهجها غاية المذهب والاتجاه الخاص الماثور من قبل . وانتهى الكفاح العقلى ، مع تلك الصنعة العقلية المحدودة ، الى الحال العقلية ، والنفسية ، والاجتماعية ، التى وصفناها آنفا فى الفصل السابق . وهى حال :

الركود العقلى ،

والفرقة النفسية ،
والتحزب الطائفي ،
والانقسام المذهبي .
سنة قرون مضت على الفكر الاسلامي ، قام فيها ، واكمل نضوجه ،
وتم انحداره .

كان ايجابيا متحول الى سلبية واضحة ،
وكان اماره قوة ذهنية فأصبح علامة ضعف عقلى .
ابتدا هذا الفكر والجماعة الاسلامية في صورة أمة وجماعة واحدة وانتهى
يها الى اثنع ماينتهى عامل التخريب في تقويض الوحدة ، الى وحدات منفصلة ،
لا رابط فيها الا الاسم العام واسلوب التخاصم والتناؤذ .

ومع هذا تحولت الجماعة الاسلامية التى تمت لها السيادة على رقعة
من العالم واسعة ، وورثت مدنية امبراطوريتين طال الصراع بينهما قرونا
مديدة على حكم العالم القديم فى الشرق والغرب ، فى أسرع وقت لم
يعهده التاريخ البشرى — الى دويلات ومناطق ، مزقتها الضعف السياسى ،
واصطنعها هذا الضعف (١) .

(١) منذ منتصف القرن الثالث الهجرى أخذت الخلافة الاسلامية تنقص
من أطرافها حتى لم تعد تتجاوز ما بين لابتى دائرة ضيقة حول بغداد .
وصارت خراسان وما وراء النهر لابن سامان وذريته من بعده .
وبلاد البحرين للقرامطة .
واليمن لابن طباطبا .
واصفهان وفارس لبنى بويه .
والبحرين وعمان لفرع من عائلة القرامطة ، قد أسس فيها دولة
مستقلة .

والاهواز وواسط لمعز الدولة .
وحلب لسيف الدولة .
ومصر لأحمد بن طولون ، ومن بعده الملوك الذين تغلبوا عليها
وامتلكوها واستقلوا بحكمها : كالأخشيديين ، والفاطمين ، والأيوبيين ،
والمماليك وغيرهم .

ولو أن هذا الضعف السياسى وصل بالجماعة الاسلامية الى دويلات بدل دولة ، دون أن تقضى الحزبية المذهبية ، والركود العقلى ، والفرقة النفسية على علاقات الافراد بعضهم ببعض داخل كل دولة أو داخل كل منطقة — لاملنا فى أن التصدع الداخلى يتحول الى قوة سياسية موحدة يوما ما ، أو على الأقل لاملنا فى قيام كتل اسلامى بين هذه الدويلات، يدفع خطر أى عدوان خارجى على المسلمين ، عندما يدق ناقوسه ، أو عندما تلوح فى الأفق أية أمارة بوقوعه فى القريب أو البعيد .

ولكن ازواج الضعف واجتمعت عوامله

وانضم الى التصدع الداخلى المذهبى عدوان الصليبيين بزعامة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية .

وعدوان البرابرة بزعامة هولاء من التتار .

أولئك من الغرب ينزلون من البحر الى شواطئ الشام : سوريا ، ولبنان وفلسطين الآن .

وهؤلاء ينحدرون من جبال وسط آسيا وشمالها .

أولئك يريدون الاستيلاء على بيت المقدس : مهد المسيحية ، ورمز وحدتهم فى العقيدة .

وهؤلاء يريدون التوسع فى الجاه العسكرى ، بعد أن حرموا جاه العلم والنفطة فى التوجيه والقيادة السياسية .

يدفع أولئك الصليبيين ايمان الجاهل .

ويدفع هؤلاء التتار جهل الانسان بقيمة المعرفة الى الاعتداء أو الى التوسع المخرب للمدنية والحضارة .

وصادف جهل الفريقتين علم المسلمين الذى انتهى بهم الى ما هو شر من الجهل .

وهكذا : كان الظلام الذى أرخى نقابه على مستقبل الجماعة الاسلامية شديد الحلوكة والكثافة . وكان من الشاق أن يبدد فى يسر ، أو فى وقت قصير ،

لو وجدت العوامل التى تبدده ، أو كانت هذه العوامل من الكثرة والقوة بحيث تستطيع تبديده .

ومن رأينا ان انه : هناك عاملان فى ضعف المسلمين :
عامل داخلى : وهو التفتت الذى نشأ عن الفرقة المذهبية والركود
الذهنى .

وعامل خارجى : وهو الضعف الذى نشأ عن الاعتداءات الصليبية
والغزو التتارى المريع .

وبهذا وذاك تلاشت القوة السياسية فى الجماعة الاسلامية ، وتلاشت
توة التماسك والوحدة فى التوجيه :

ولكن من رأى بعض الغربيين : أن ضعف المسلمين لم يكن له اتصال
بالجانب السياسى اطلاقا . بل يرى هذا البعض :

« أن التقهقر فى الاسلام لم يكن نتيجة لفقدان القوة المادية وللسيادة
السياسية ولا لنقص فيهما ، بل لأن القوة الروحية نفسها ذهبت (١) .

فإن الآثار العربية العلمية التى شرفت بعدد من روائع الانتاج العقلى
انحطت بسيل من الكتب فى التجميع ، والصنعة ، والسحر (٢) .

وأن مناقشة ابن خلدون للخرافات المختلفة بين المسلمين — على الرغم
من أنه لم يستطع إلا أن يصدق بعدد منها — أمر مفرد فى آثار العصور
الوسطى .

غير أن الأمر تفاقم بعد عصر ابن خلدون فحدث رد فعل متعاقب
الحلقات ينتقل به المسلمون من الأخذ بخرافة الى الأخذ بثانية ، فثالثة
فأكثر .

(١) من مقال لجورج سارنون فى كتاب : الشرق الأوسط فى مؤلفات
الأمريكيين ص ٥٠ . نشر مؤسسة فرانكلين فى القاهرة .
(٢) صفحة ٥١ من الكتاب نفسه .

بعدئذ ففتح الانحطاط الروحي في الاسلام الباب للخرافات شيئا فشيئا ،
ثم ضعفت الحواجز العقلية التي تحول عادة دون الخرافات ، بفائز بعض
الفتهاء الجهلة المتعصبين .

ثم أن الخرافات الجديدة زادت في سذاجة العامة ، وجهالتهم وغبائهم ،
وتعصبهم . وهذه بدورها أدت الى نشوء خرافات جديدة وهلم جرا (١) .

ونحن نجد أن السلطة العثمانية قد ظلت عظيمة طوال قرون كثيرة ،
ومع ذلك فإن الثقافة لم تبلغ في تركيا مابلغته في عدد كبير من الدول
الأوروبية التي كانت أضعف من تركيا كثيرا ، والتي كانت ترهب تركيا رهبة
الموت .

أن ضعف الايمان الاسلامي بين المسلمين ساعد على تدعيم الامبراطورية
العثمانية ، ومع ذلك تقوضت أركان العلم العثماني .

أن الأسباب الحقيقية لكل انحطاط تكون أسبابا داخلية لا أسبابا
خارجية . لقد عبس المسلمون في وجه البحوث العلمية ونفروا منها ،
بسبب اعتقاد الفتهاء بأن : مايعرفونه هم من العلم يكفي لكل شيء . وهكذا :
وقف التقدم العلمى بسبب تعنتهم ، وعدائهم للتفكير في سبيل المعرفة (٢) .

ومن رأى صاحب هذه المقتطفات انن أن : الاعتداء الصليبي ، الذي دام
طوال القرنين الثاني عشر ، والثالث عشر ، وأن الغزو التتاري الذي انتهى
بالاستيلاء على بغداد وتخريبها في أواخر القرن الرابع عشر للميلاد لم يكن
لكليهما اثر على ضعف المسلمين الثقافي والروحي ، وأن كان ذا اثر على
الجانب السياسي . لكن الجانب السياسي بعيد الصلة عن الجانب الثقافي
والروحي .

والعامل الوحيد في نظره هو :

الانحطاط الروحي الذي أصاب المسلمين ، والذي يتمثل في الخرافات .
على نحو ما يذكر في كتب الصنعة (الكيمياء) والتنجيم للمؤلفين المسلمين :

(١) صفحة ٥٤ ، ٥٥ من الكتاب نفسه .

(٢) صفحة ٤٨ من الكتاب نفسه .

ومثل على بعد الصلة بين الجانبين السياسى والثقافى بتركيا . فأبان
أنها : لم تكن على علم ومعرفة تساوى قوتها ، ولكنه لم يذكر تحديد تلك
العلاقة أبان ضعفها : أكانت فى ضعفها السياسى ، قوية فى المعرفة والثقافة ؟

وإذا كانت تركيا ضعيفة فى الثقافة والمعرفة فى كلتا الحالتين إلا يكون
من الأوفق استخلاص : أن الميل الى المعرفة فى الشعب التركى أقل من
الميل العسكرى فيه واذن فالضعف العلمى فيه أمر طبيعى ، وعندئذ لا يصح
التمثيل بتركيا فيما يريد أن يذهب اليه المؤلف .

كيف لا يكون الضعف السياسى ذا اثر على الثقافة والعلم فى أمة من
الأمم ؟ ان الاغريق فى القديم عندما ذهب استقلالهم انحط تفلسفهم ، وانحط
تفكيرهم .

فمذهب الأبيقورية يدل على الانحراف فى التفكير الاغريقى . وأن
مذهب « اللادرية » يسدل على الحرج الذى صحب التفكير الاغريقى.
المنطلق قبل ضياع استقلال هذا الشعب (الاغريقى) .

اتنا فى عصرنا الحديث لانكاذ نصدق ، أن : الالمان واليابان بعد ضياع
استقلالهم وتحكم الحلفاء فى توجيههم لم يتأثروا فى معرفتهم وثقافتهم الموجهة .

ان شباب الالمان وشباب اليابان اليوم له من المقاييس الخلقية ومن
النظر فى الحياة ما يختلف تمام الاختلاف عما كان لهم من مقاييس قبل الحرب
العالمية الثانية .

ان اتجاه التفكير السائد فى المانيا قبل هذه الحرب كان نحو « المانيا » :
نحو عظمتها ، وعبقريتها ، وتفردا بالعظمة والعبقرية . أما بعد هذه
الحرب فحلت الديموقراطية أو العالمية محل « المانيا » فى تفكير الالمان .

وكذلك الشأن بالنسبة لليابان . هذا الشعار : « آسيا للأسيويين »
كان هدف التفكير اليابانى . والنزعة العقلية اليابانية كانت لتبرير طرد
الرجل الأبيض من آسيا .

ولكنه يدمو (الشعب الياباني) اليوم الى التعاون معه أو تبرير
سيادته عليه .

ولهذا مازلنا نرى أن الحال الداخلي ، كالحال الخارجي للمسلمين ،
ضعاف ظلام المستقبل لهم ، وقل من رؤية العوامل المبددة لهذا الظلام ،
وكثرتها (تلك العوامل) .

اذ أنه في مثل هذه الحال لاينتظر : أن تكون تلك العوامل كثيرة لو كانت
لها قوة . لأنها لو كانت كثيرة لما تكون ذلك الظلام وتكاثف واشتد . ولو
كانت قليلة ، ومع قلتها لها قوة ، فلا ينتظر أن تنفذ قوتها الى كثافة
هذا الظلام أو تحد من كثرته وشدته بحيث يرى ذلك من يعاصر عملها
ويرقبه ، لأن عملها عندئذ لايلبث أن يبدأ حتى يعوق ، أو يضيء حتى
يخبو ضوءه تحت موجة الظلام القديمة الحالكة .

فلا بد من زمن يمضي حتى يرى أثر العمل ، ويهتدى السالك بذلك
الضوء الذي لمع ثم حجب بذلك الظلام القوى في كنهه وكيفيته .

لا بد من زمن يمضي ، يقصر أو يطول ، حتى نتبين أنه كان هناك
عامل حاول أن يبتدئ ذلك الظلام .

ولا بد من زمن يمضي ، أو يطول ، حتى يتضح لدينا كذلك : أن هذا
العامل كان من القوة بحيث استطاع أن يعمل ، واستطاع أن يستمر في
عمله ، رغم كثرة العقبات التي تحول دون ابتدائه بالعمل ودون استمراره
فيها .

ابن تيمية

مضى زمن أكثر من أربعة قرون حتى عرف محمد بن عبد الوهاب النجدي أن ابن تيمية (١) الحراني هو :

(١) (١) هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الله بن محمد بن تيمية

الحراني الحنبلي . ولد في حران ١٠ ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ

(٢٢ يناير سنة ١٢٦٣) .

(ب) وفي أثناء عام ٦٦٧ هـ (١٢٦٨) التجأ مع والده وأسرتهم

إلى دمشق خوفا من اضطهاد المغول .

(ج) وبعد وفاة والده في سنة ٦٨١ هـ (١٢٨٢) تولى منصب

التدريس بعده للمذهب الحنبلي .

(د) حج إلى مكة في سنة ٦٩١ هـ (١٢٩٢) .

(هـ) وفي ربيع الأول سنة ٦٩٩ هـ (١٢٩٩) أفتى وهو في القاهرة

على سؤال ورد له من حمة بشأن صفة الله . وكانت فتواه

هذه سببا في إثارة الأشعرية والرأي العام ضده . وعندما

عاد إلى دمشق أبعد من وظيفته كاستاذ ولكن في السنة

نفسها عين واعظا يعظ الناس بالجهاد في سبيل الله ضد

المغوليين . وذهب لهذا الغرض في السنة التالية .

(و) وفي سنة ٧٠٤ هـ (١٣٠٥) حارب سكان جبل كسروان في

سوريا . وهم من الاسماعيلية والنصيرية الذين يؤمنون

بعصبة على . ويعتبرون الصحابة مشركين ولا يصلون

ولا يصومون .

(ز) وفي سنة ٧٠٥ هـ (١٣٠٦) ذهب إلى القاهرة . ثم عاد منها

بعد فترة إلى دمشق .

(ح) وتوفي في ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ (١٣٢٨) .

المسلمين في وقته ،

ذلك العامل القوي الذي حاول أن يبدد الظلام الحالك الذي خيم على

وهو الذي يحارب ضعفهم الفكري ، والديني ، والاجتماعي ، والسياسي ،

وهو ذلك المشعل الصغير الذي سلط مشعله على عيوب :

الخوارج ، والمرجئة ، والرافضة ، والمعتزلة ، والجهمية ، والكرامية ،
والأشعرية ، من مذاهب المتكلمين ، والفقهاء :

والمتصوفة في شخص الغزالي (في كتابيه : المنقذ من الضلال ، وأحياء
علوم الدين لكثرة الأحاديث الموضوعة) ، ومحيي الدين بن عربي ،
وعمر بن الفارض .

والفلسفة الاغريقية في شخص : ابن سينا ، وابن سبعين .

واليهودية ، والمسيحية (لتحريف رسالة الله فيهما) .

ابن تيمية الذي عاش في القرنين : الثالث عشر ، والرابع عشر الميلادي ،
أو السابع والثامن الهجري (٦٦١ — ٧٢٨) لم يكشف عيوب هذه المذاهب
والاتجاهات الفكرية التي تنعكس فيها حال المسلمين اذ ذاك ، وينعكس فيها
على وجه اخص وضعهم الثقافي والاجتماعي والسياسي ، فحسب ، بل
في الوقت الذي عاب فيه ، بنا . وبذلك اقترن هدمه بينائه .

لم ينقد لشهوة الخصومة او للرغبة في اللجاج والجدل ، وانما نقد
للاصلاح ولاعادة بناء المجتمع الاسلامي من جديد .

ومنطق نقده في غاية البساطة واليسر : كان المسلمون الأوائل اعزاء
بالاسلام ، وسانوا بالقرآن ،

واصبح مشعلو وقته اذلاء ضعفاء .

ففلتهم وضعفهم اليوم يرجعان اذن الى البعد عن هذا المصدر . وبعدهم
منه بوقوفهم عند حد تلك المذاهب والاتجاهات ، والتزامهم آراءها ، دون
أن يمتحنوها في ضوء هذا المصدر وضوء فهم المسلمين الأوائل اياه .

ومن هنا كانت مهمته بالدعوة الى تحكيم القرآن ، وإلى الفهم الأول للمسلمين الاعزاء أصحاب السيادة ، وهم الرعيل الأول ، في اختبار مذاهب المسلمين ، أو اتهامهم وآرائهم .

وعن هذا التحكيم يتبين السلبى والايجابى من بين تلك الآراء في جميع مذاهب وقته . ولم ينج مذهب من الامتحان ، ولم يخل مذهب في نظره من عيوب وضعف .

وبهذا عاداه ارباب المذاهب جميعهم ، واستعدوا هم عليه صاحب السلطة والامر . وضيقوا عليه مسالك الحياة ، ولم يسلم هو من اذى السجن ، واذى الاتهام .

ومع ذلك لم يهرب من ميدان الكفاح ، ولم يحل دون استمرارة فيه الا طارئ الموت الذى نزل عليه وهو في سجن دمشق ، بعد ان خرم من القراءة والكتابة فيه ، فترة تطول على الثمانية اشهر قبيل وفاته .

واذ نعرض الان لتفكير ابن تيمية نعرض اذن لجانبى تفكيره السلبى والايجابى منه ، نعرض للمآخذ التى أخذنا على التفكير الذى عاشى معه ، كما نعرض للاتجاهات التى يراها كفيلا بإعادة المجتمع الإسلامى الى قوته وتنباسكه : فى التفكير ، والسياسة ، والترابط .

* * *

أسس النقد عند ابن تيمية :

يقوم النقد عند ابن تيمية على أسس :

أولاً : المحافظة على التفرقة بين الله والانسان : الله يعبد وحده ، والانسان يعبد ولا يعبد .

وثانياً : الحرص على تحقيق معنى « الانسانية » : فى الانسان : فلا يرتفع الانسان به فى النظرة اليه عن انسانيته ، كما لم ينحدر بهذه النظرة عن مستوى هذه الانسانية .

وثالثا : فصل التعاليم الإسلامية التي تدور حول هذين المبدئين السابقين عن العناصر الثقافية والدينية الخيلة ، والتي اشتهكت بتعاليم الإسلام ، وأماقتها بعد الاشتباك بها عن أن تكون ممثلة للقرآن والسنة الصحيحة ، على نحو ما كان يمثل فهم الرعيل الأول للإسلام هذين المصدرين .

وهذه الأسس يتصل بعضها ببعض في الواقع اتصالا وثيقا . وبالأخص أن الأساس الثالث يعتبر كنتيجة ، أو كهدف للأساسين قبله .

* فإذا احتفظ الإنسان المسلم بالفرقة بين الله والإنسان على النحو الواضح بين المعبود والعابد ، فإنه ينوف يدرك حتما أن وضع الإنسان به أي إنسان في مستوى مع الله أمر تخيل على الإسلام واشتباك به بعد عهد الرسالة ، لأمر بعيد الصلة عن جوهر الرسالة .

وإذا حرص الإنسان المسلم على تحقيق معنى الإنسانية للإنسان فإنه أيضا سوف يعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام تقاس مكانته بالنسبة للخلق لا بالنسبة لله ، فهو أعلى مكانة بين الخلق ، ولكنه ليس في درجة الله :

« قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما ألهم الله واحد فاستقيوا إليه واستغفروه ، وويل للمشركين » (١) .

... كما سيعلم أنه إذا وضع الإنسان في جيل في مستوى ، هو أقل من وضعه في جيل سابق عليه معناه : فصل للإنسان عن إنسانيته ، في الوقت الذي ينظر إليه على أنه أقل في الاستعداد والخصائص .

فالإنسان لديه الاستطاعة الإنسانية في كل وقت ، وله أن يمارسها ، كما مارسها الإنسان السابق عليه في جيل متقدم . بل قد يجب عليه أن يمارسها . وليس من الضروري أن تتوقف ممارستها حتى تكون استطاعة كاملة . لأن الاستطاعة الكاملة ليست للإنسان مهما بلغ . يقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« إنما أنا بشر مثلكم . وأنتم تحتكمون إلي ، ولعل بعضكم يكون الحن

(١) فصلت : ٦

بحجته من بعض فأنضى له . فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يلخذه ،
فإنها أقطع له قطعة من نار » .

فاستطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في الوقوف على الواقع ،
والفصل في الأمر بناء عليه — محدودة ببشريته . ولذلك ينالجي الخصوم :
أن من قضى له شيء يعلم أن واقع الأمر خلافه ، عليه أن يتركه لأخيه
بغض النظر عن القضاء فيه .

فإذا حرص الإنسان المسلم اذن على تحقيق معنى الإنسانية للإنسان ،
علم أن الغلو في رفع الإنسان ، كالغلو في خفضه ، طارئ على تعاليم
الاسلام ، لأسباب لا تتصل بجوهر الرسالة الإسلامية ، وعلم أن كليهما —
الغلو في الرفع والغلو في الخفض — أشبه بتحريف هذه الرسالة .

✽ وعن احتفاظ الإنسان المسلم بالتفرقة بين الله والإنسان ، وحرصه
على تقدير الإنسان بمعيار الإنسانية وحدها — التي هي خصيصته الذاتية —
يكون عنده الأساس الثالث ، وهو : وجوب فصل الفخيل من الثقافة
والآراء الدينية عن الاسلام ، أمرا واضحا في اللزوم ، لتحقيق الأساسين
السابقين .

ومن هنا يجدر بنا أن نفهم أن نقد ابن تيمية للمذاهب المعاصرة له يعنى
به هذا الفصل أولا وأخيرا .

وما يسمى سلبيا في نقده هو : ما يتصل بالفخيل الطارئ .
وما يسمى ايجابيا هو : ما يمثل في نظره مصدرى الاسلام : القرآن
والسنة الصحيحة .

وبهذا تكون عملية النقد عنده هي عملية الفصل بين الجانبين : الاسلام
من جانب ، والتعاليم الفخيلة على الجماعة الإسلامية من جانب آخر .

نعم أن ابن تيمية في عملية النقد ، أو في عملية الفصل هذه قد يستخدم
بعض العبارات القاسية مما تسوء الى حيدة « العالم » « الفاضل » . لكن مع
ذلك لا نستطيع أن نتهمه بأن أحكاه في هذا الفصل بين الاسلام والفخيل عليه

مقوم على تقصير منه في الاطلاع على ، وإلغيات المذاهب القائمة في وقته ،
مأقلام أصحابها وأتباعها ، والاكتفاء بأقوال خصم كل مذهب وججته في
التعصب ضده .

اذ المعروف عن ابن تيمية أنه اطلع على ألوان ثقافة وقته ومذاهبها
كما اطلع الغزالي على فلسفة ابن سينا ، قبل نقدها ، في مصادر ابن سينا
نفسه .

وبهذه الروح سنعرض لنقد ابن تيمية لهذه المذاهب على أنه عملية
« فصل » مع الاحتفاظ بحق التعليق والملاحظة على أسلوبه . أو على
البالغة في فهم بعض خصومه

* * *

ابن تيمية والشيعة :

نقد ابن تيمية في كتابه « منهاج السنة » في نقد كلام الشيعة والقدرية « :
مذهب الشيعة ، كما يصوره تحقّق : « منهاج الكرامة في معرفة الائمة »
لابن مطهر الحلي الشيعي . ويوجه نقده الى مسألتين :

أولاً : مسألة عصمة « الامام » عن الكبائر والصغائر . والاعتقاد بذلك .

وثانياً : مسألة الاعتقاد بأن : « الامة » قضية اصولية ، اي أصل من
أصول الدين . فهي لا تنطأ باختيار العامة . بل يجب التنصيص فيها أولاً
من الرسول عليه الصلاة والسلام ، ثم من الامم بعده ، ثم من الامام الثاني ،
وهكذا ...

* وابن تيمية اذ ينقد الاعتقاد : بـ « عصمة امام » يرى في هذا الاعتقاد
وجه شبه بينه وبين الاعتقاد : بـ « عصمة الرسول » .

والاعتقاد بعصمة الرسول — وهو بشر — أوجبه توفير الحجية للرسالة
الالهية ، وضمان : أنها وحى الله . بدون زيادة أو نقص . والا فالقرآن

الكريم يتحدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم حديثه عن انسان ، حددت عصمته بالرسالة الالهية وحدها بقوله :

« انا فتحنا لك فتحا مبينا . ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر
ويتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما » (١) .
ويقول كذلك :

« ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يتخن في الارض ، تريدون عرض
الدنيا والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم . فولا كتاب من الله سبق بالناسم
فيما اخذتم عذاب عظيم » (٢) .

« عصمة الامام » عن الكبائر والصغائر — كما هو ظاهر هذه العقيدة
للشيعة — قد ينفخ غير الخواص من العلماء وهم العامة والذهماء ، الى
المبالغة في هذه العصمة ، فترقى بمن يعتقد قبله الى رتبة فوق الرسالة
وتفوق البشرية : وهذا ما خشيه ابن تيمية ، وهذا ما وقع فعلا لبعض غلاة
الشيعة — ممن يذكرون ضمن الشيعة ، وواقع الامر هم خارجون عن الدائرة
الاسلامية — بل هذا ما خشيه سيدنا على رضي الله عنه فنهى عنه بقوله :

« اياكم والغلو فينا . قولوا : انا عبيد مريوبون . وقولوا في فضلنا
ما شئتم » .

وقد تبرأ على بن الحسن رضي الله عنهما من الغلو ، ومن اصحابه
في وضع سلالة سيدنا على رضي الله عنه وضعا يفوق البشرية ، ويعلو قيم
الانسان فيما يروى عنه :

« ان اليهود احبوا عزيزا حتى قالوا فيه ما قالوا ، فلا عزيز ولا هم
من عزيز ، وان النصارى احبوا عيسى حتى قالوا فيه ما قالوا ، فلا عيسى
منهم ولا هم من عيسى . وانا على سنة من ذلك : ان قوما من شيعتنا

(١) الفتح : ١ ، ٤ . (٢) الانفال : ٦٧ ، ٦٨ .

سيحبوننا حتى يقولوا ما قالت اليهود في عزير ، وما قالت النصارى في
ميسى ابن مريم ، فلا هم منا ولا نحن منهم . »

أن أرسطو قد قدر في « الفيلسوف » أنه « الانسان الكامل » . على
معنى أن تطور الانسان في المعرفة ينتهى الى درجة الفيلسوف ، سواء
في كم هذه المعرفة أو في نوعها . ولأن معرفة الفيلسوف معرفة تامة في كمها
ونوعها كان سلوكه طبقا لهذه المعرفة . فهو سلوك غير منحرف . لأن
الانحراف في السلوك العملى للانسان يتبع النقص أو الغبوض في معرفته
بالوجود كله .

وإذا كان سلوك الفيلسوف سلوكا غير منحرف فهو فضيلة كله .
وإذا كان كله فضيلة كان لا خطأ في تصرفاته كما لم يكن هناك خطأ في
معرفته ، فالفيلسوف في نظر أرسطو — بالتعبير الدينى — معصوم عن الخطأ .

ومن هنا كانت رئاسة الفيلسوف للدولة ، في نظر أرسطو ، أمرا حتميا
يوجبه العقل ، ويقضى به قانون التطور . هكذا يقال !!

وأرسطو سلسل تفكيره في سلامة تصرف الفيلسوف وجدراته بالرئاسة
العامية على أساس ما سماه : « تطور الانسان » في انسانيته ، أو انتقاله من
إمكانيات واستعدادات انسانية الى مظاهر انسانية بالفعل . وهذه المظاهر
لا تتم بالفعل الا لمن صار « محبا للحكمة » وهو الفيلسوف .

إن القول بسمو انسان ما في صفاته الانسانية مقبول ،

وإن القول باستحقاق هذا الانسان الذى سما في صفاته الانسانية للقيادة
والرئاسة وحفظ العدل بين الناس — لأنه نفسه عدل ، لا انحراف في توازنه —
يصح أن يقال أيضا ، وإذا قيل هذا أو ذاك فمقبول .

ولكن الأمر يتغير بعض الشيء أو كل الشيء إذا أخذ هذا القول طابع
المعقيدة . عندئذ تنتقل المعقيدة ممن قيل فيه هذا القول لخلف له بعده ،
لم يبلغ مبلغ سلفه في السمو الانسانى ، ومبلغ الاستحقاق للرئاسة
والقيادة .

ومن هنا كان القول بعصمة الامام — كعقيدة — لا يتوافر فيه الضمان.
الوقوف به عند حد بشريته أو عند واحد من الناس بعينه قيل فيه ذلك .

وهذا هو محل خوف ابن تيمية عند نقده لعقيدة : عصمة الامام ، عند
الشيعة . ولذلك يقول قولته المشهورة :

ان الامام اجير ، وليس امرا .

* اما الاعتقاد عندهما (اي الشيعة) بأن « الامامة » اصل من اصول
الدين لا نشاط باختبار العامة ، بل يجب النص على الامام من الرسول أولا ،
ثم من الذي يليه في الرئاسة بعده ... وهكذا — فابن تيمية يعارض هذا
الاعتقاد . ولا يرى « القول بالتولي » اي بالنص ، ولا بالوراثة ، في الامامة .

وفي تاريخ الاسلام نفسه شاهد على « النص » على الامامة ، كما نص
ابو بكر على امامة عمر ،

وفيه كذلك شاهد آخر على « البيعة » والاختيار ، كما حدث في غير
واحد من الخلفاء بعده .

ولكن جعل النص ، او البيعة ، عقيدة واجبة الاتباع هو الذي يسبب
الحرج في القبول أو الرضى لأحد الأمرين .

ربما رآه ابن تيمية هنا ، وفيما قيل عنه هناك ، في معارضة الشيعة
عامة ، أمر لا يقلل من اعتباره للاتجاه الشيعي المعتدل . بل لا يحول دون
استحسانه لبعض تخريجاتهم الفقهية ، واتباعهم فيها ، كما في مسألة الطلاق
البدعي ، او الطلاق المعلق .

فالطلاق البدعي هو الطلاق المنهى عنه ، كالطلاق في زمن الحيض ، أو
بلفظ الثلاث ، فانه لا يقع عند فقهاء الشيعة ، وأخذ به ابن تيمية .

والطلاق المعلق على شرط لا يقع أيضا عند فقهاء الشيعة ، وأخذ به
ابن تيمية ، ان قصد بالشرط التهديد .

* * *

مع غلاة الشيعة :

ومن قبل ابن تيمية ، قد تبرا « على » رضى الله عنه من الغلاة ، فيما يروى عنه :

« اللهم انى برىء من الغلاة ، كبراءة عيسى ابن مريم من النصارى ، اللهم اخذهم أبدا ولا تنصر منهم احدا » .

غلاة الشيعة فيما ذهبوا اليه من تفكير وعقيدة لم يسيئوا الى الاسلام ، احسب بها جعلوه وقفا على خاصتهم من المعرفة ، بل أساءوا الى المعرفة من حيث انها معرفة ، تقصد الى الهداية .

وبالاحص هذا النوع الذى يسمى « حقائق الحق » للاسماعيلية — من غلاة الشيعة — لا يوصل الى حق فى أى جانب أرادوا توضيح الحق فيه .

والاسماعيلية بالذات ركز ابن تيمية هجومه على تعاليمها ، واشتد فى هذا الهجوم ، حتى كاد يقصر موقفه من الشيعة على هذه الفرقة المغالية ، عند الحديث عن الشيعة فى خصوصته للمذاهب الفكرية والعقيدية فى الجماعة الاسلامية .

ولهذا يجدر الحديث بشئ من البسط عن هذه الفرقة وعن تعاليمها ليتبين بالضبط موقع الهجوم فى نزاع ابن تيمية معها .

« الاسماعيلية » تنسب الى الامام الشيعى : اسماعيل بن جعفر الصادق الذى توفى قبيل نهاية النصف الاول من القرن الثانى الهجرى (١٣٢ هـ — ٧٦٥ م) .

وسبب نسبتهم اليه : انهم بدلا من أن يعترفوا بامامة شقيقه موسى الكاظم — كما اعترف به غيرهم من الشيعة وعلى الاخص الاثنا عشرية بينهم — اعترفوا بابن اسماعيل المتوفى ، وهو محمد بن اسماعيل .

ثم انقسمت هذه الفرقة الاسماعيلية بعد الاعتراف بامامة محمد بن اسماعيل الى شعبتين رئيسيتين :

الأولى : الى شعبة « القرامطة » نسبة الى حمدان قرمط — التي تكونت حول نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) على انسلس من الوقوف بالامامة عند هذا الامام السابع — محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق واعتباره آخر الأئمة . ولذلك تسمى بـ « السبعية ايضا » .

والثانية : الى شعبة الدروز (او الحاكمين) وهى التى استمرت فى الاعتراف بامامة من يتفرع من هذا الامام السابع — محمد بن اسماعيل ابن جعفر الصادق .

والداعى لهذه الشعبة : الحسن بن محمد الصباح الذى ظهر فى شعبان سنة ٤٨٣ هـ ، ورحل الى مصر فى عهد الفاطميين .

واسماء المتفرعين من محمد بن اسماعيل ، قيل غيبه الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية بمصر مشكوك فيها . وتنسب الى الامام « الحاكم » من جهة : أنها لاتصدق بموته فى سنة (٤١١ هـ — ١٠٢١ م) منتظرة عودته ، ورجعته .

وهؤلاء الدروز ، او الحاكمون ، ينقسمون بذورهم الى شعبتين رئيسيتين :

اولاهما : الى نزاريين ، نسبة الى « نزار بن المستنصر » الذى توفى فى سنة (٤٨٧ هـ — ١٠٩٤ م) وهو الابن الأكبر له ، وخليفته الأصلى ، ولكن ابعد عن الامامة ، وقتل غيلة مع ابيه فى السجن ، بناء على امر شقيقه الأصغر وهو : المستعلى .

وثانيهما : الى مستعليين ، نسبة الى « المستعلى بن المستنصر » والشقيق الأصغر لنزار ، والذى امر أتباعه بإبعاد نزار عن الامامة ، ثم بقتله .

والنزاريون كلوا :

- * فى سوريا : قديما فى حماه ، ومعة النعمان . ويوجدون الآن فى السلاطيا وطرطوس . وهم أتباع الامام علاء الدين محمد (٥٥٧ — ٥٨٨ هـ) الذى حارب مع صلاح الدين الايوبي : الصليبيين .
- * وفى ايران : فى اقليم خوزستان . وكرمان .

✽ وفي أفغانستان : شمال جلال آباد . وباد اخشان .

✽ وفي الهند : في الشمال والغرب . وفي السند وبومباي .

وجماعة الهند الغزارية لها فرع آخر فيما وراء الهند : في شرق أفريقيا ،
وفي أوروبا .

واغلاخان زعيم من زعماء الغزاريين . ومجموعهم الآن يقرب من ٢٥٠ ألفا .
منهم اثنان وعشرون ألفا في سوريا . وذلك بناء على احصاء سنة ١٩٣٦ .
وقد خسر نزاریو سوريا كثيرا . من الاتباع والكتب بالحرب التي دارت .
بينهم وبين النصريين في سنة ١٩١٩ .

والمستعليون كالتوا :

✽ في مصر : وهم « الفاطميون » اتباع عبيد الله المهدي ، بعد أن فر
من سوريا الى المغرب ، ونشر المذهب الاسماعيلي (الفاطمي) هناك .
طوال القرن الرابع والنصف الاول من القرون الخامس الهجري .

✽ وفي اليمن : اصحاب « الداعي المطلق » . واستمرت اليمن قرابة
خمسماية عام مركز الدعوة الاسماعيلية المستعلية ، بعد أن توقف
نشاطها تماما في مصر والمغرب في آخر النصف الثاني من القرن الخامس
الهجري .

✽ وفي الهند : اصحاب داعي الداعود بن اعجم شاه ، والامام السادس
والعشرين المتوفى (٦٩٩٩ هـ - ١٥٩١ م) ، في وسط الهند ، وأحمد آباد ،
وبومباي .

ويبلغ المستعليون اليوم (في الهند ، وشرق أفريقيا) مايقرب من اثنين
وعشرين ألفا .

والإسماعيلية (١) . من قرامطة ، ودروز بفرقتيهما ، تلقب بالباطنة ، و « التعليمية » واستمر القرامطة حوالي قرنين كاملين في خوزستان وجنوب العراق دون أن يظهروا .

ويذكر المستشرق افانو W. IVANO في دائرة المعارف الإسلامية :
أن الرواية القائلة : بأن فرقة القرامطة أسسها عبد الله بن ميمون القداح سنة (٢١٠ هـ - ٨٢٥ م) غير صحيحة .

تعاليم الإسماعيلية :

ولتعاليم هذه الطائفة ظاهر وباطن . ولا انفصال لأحدهما عن الآخر ، كما لا يتفصل الجسم عن الروح . والإيمان بهما واجب على الأتباع .

* أما الظاهر من التعاليم فهي الصورة المثورة للإسلام . فالصلاة ، والصوم ، وبقية العبادات واجب أدائها ، حتى على الائمة .

* والباطن ، ينقسم الى قسمين :

القسم الاول : مايعول فيه على القرآن ، وعلى الفقه الذي عرف به القاضي « نعمان » وجعفر بن منصور اليماني .

(١) وأشهر فلاسفة الإسماعيلية ، « المؤسسين الحقيقيين للتعاليم الفاطمية » والذين نشأوا في إيران أولا :

(أ) أبو يعقوب سجستاني : توفي سنة ٣٣١ هـ .

(ب) أبو حاتم رازي : توفي سنة ٣٣١ هـ .

(ج) حميد الدين كرماني : توفي سنة ٤١٠ هـ .

(د) والمؤيد الشيرازي : توفي سنة ٤٧ هـ .

(هـ) ناصر خسرو : توفي سنة ٤٨١ هـ .

(و) الحصن بن محمد الصباح : ظهر في سنة ٤٨٧ هـ .

وللتقسيم الثاني : وهو « حقائق الحق » . وهو فلسفة الإسماعيلية التعليمية ، والدينية التي تهدف للتدليل على شرعية « الإمامة » وأنها أساس ديني ، ثم على التدليل على اختصاص « الفاطميين » وحدهم بحق الإمامة .
وإن مذهب الإسماعيلية يتنوع في تعاليمه إلى هذه الأنواع الثلاثة ، حتى يمكن أن يواجه المستوى الذهني والثقافي لجميع المؤمنين به .

وليس من الحكمة — في طريقتهم — أن تقدم النظريات الفلسفية والكلامية لعامة الناس . بل يجب أن يكون التعليم تدريجيا .

من الظاهر إلى القسم الأول من قسمي الباطن ، إلى حقائق الحق .
ولأن هذا المذهب يطلب التدرج في تعليم أتباعه يسمى أتباعه « التعليمية » .

ولأنه يوجب تقسيم المعرفة إلى ظاهر ، وباطن ، والباطن منها هو الأهم ، سمو به « الباطنية » .

وبالرجوع إلى مصادرهم ، مثل كتب .

« راحة العقل » لحميد الدين كرماني ،

و « مجالس » لمؤيد الشيرازي ،

و « الذخيرة » لعلي بن إبراهيم محمد ،

و « فكر المعاني » لعبد الدين ادريس .

.... يمكن أن يتعرف فيها على الأصول الإسلامية من :

✽ التوحيد ،

✽ والاعتراف برسالة الرسول صلى الله عليه وسلم ،

✽ والاعتراف بالوحي الإلهي للقرآن الكريم ،

فيما يسمى من المعرفة باسم « حقائق الحق » . ولكن مضمونها إلى هذه الأصول الإسلامية عناصر فكرية ودينية أخرى دخيلة على الجماعة

الاسلامية كى تكون فى متناول « الخاصة » . وذلك على النمط الذى كان شائعا فى القرون الوسطى ، وهو شرح التعاليم الرئيسية بعناصر فلسفية من غربية أو شرقية على نحو ما هو معروف للفارابى فى كتابه : « فصوص الحكم » وللغزالى فى كتابه : « المصنوع به على غير أهله » ولحيى الدين ابن عربى فى كتابه « الكبريت الاحمر » فى تفسير القرآن الكريم .

وأهم العناصر الواضحة التى ضمت الى الأصول الاسلامية فيما يسمى « حقائق الحق » عند الشيعة الاسماعيلية عنصر « الافلاطونية الحديثة » وقد كانت الافلاطونية الحديثة قدرا مشتركا تقريبا فى الشروح للفلسفة . للفكر الاسلامى عند عشاق الفلسفة من أرباب المذاهب جميعا فى الجماعة الاسلامية .

ويمثل عملية الضم هذه اصدق تمثيل فى الصنعة الفكرية للشيعة : « رسائل اخوان الصفا » . ويقال ان الذى جنح هذه الرسائل فى رواية للشيعة الاسماعيلية هو احمد ، الامام الثانى من الائمة المعيين فى نظر الفاطميين اصحاب المستعلى من فرقة الدروز أو الحاكميين .

وقد يوجد فى هذا الضم ما يتصل بالصوفية فى جملها أو فى عناصرها ، لكن لا يتصل بها للصوفية من زهد خاص .

وهذا القسم الثانى من قسم المعرفة الباطنية ، وهو المسمى : « بحقائق الحق » يعتقد أتباع الاسماعيلية أنه موحى به للائمة ، وأنه لذلك لا يستطيع غيرهم أن يكتسب هذه المعلومات ، وهو يتناول الجوانب الآتية :

١ - الله :

فى هذا الجانب يرون وحدة الله وحدة خالصة ، على نحو ما يعرف الافلوطين . المصرى فى العلة الاولى من انها واحدة من كل وجه . وبذلك لا يوصف الله بصفات تستوحى معانيها من تجارب الحس ، لأنها عندئذ تكون اضافات لا تتمشى مع كونه واحدا وحدة خالصة . وافلوطين المصرى ايضا يمنع اتصاف العلة الاولى عنده بآية صفة — عدا صفة الخير ، متأثرا فيها بانفلاطون — حتى يسلم له : انها (أى العلة الاولى) واحدا من كل وجه .

٤ - الوجود والعالم :

(١) تؤكد الإسماعيلية الانسجام القائم بين العالم الكبير والعالم الصغير . أى بين الوجود ، والإنسان ، على معنى : أن الإنسان الفرد صورة للعالم الذى يعيش فيه .

فنفسه (أى نفس الإنسان) — بما فيها من أقسام ثلاثة : الحكى . والغضبى ، والشهوى تمثل الجماعة الإنسانية كلها ، بما فيها من طبقات : الفلاسفة — والجند — والعمال .

والتوازن بين أقسام النفس الجزئية الثلاثة يساوى « العدل » بين طبقات الجماعة الثلاث ، والتوازن ، والعدل : أساس الخير . وكلاهما أيضا غاية الفرد وغاية الجماعة كلها .

وهذا الانسجام بين العالم الكبير والصغير أمر معروف لأفلاطون ، ومردد عند صاحب الأفلاطونية الحديثة ، وهو أفلوطين المصرى .

(ب) وجود العالم : أما وجود العالم فتراه الإسماعيلية أنه وجد على هذا النحو :

(١) أوجدت القدرة الأزلية الواحد المتبعث ، وهو « عقل الكل » أو « المبدع الأول » وهو الرسول . فالرسول تاج الخلق ، وتاج الإنسانية وفوق قمة البشرية .

(٢) ثم ظهر عن « عقل الكل » « نفس الكل » . ونفس الكل هى المنفذ لارادة الرسول ، هى (الامام) . والامام إذن هو المكلف بتدبير العالم بعد الرسول .

وإذا كان الواحد هو الله ،

ف«عقل الكل » هو الرسول محمد ،

ونفس الكل ، هى على .

(٣) وعن « نفس الكل » أو عن « الامام » تنشأ سلسلة عقول
أخرى . هي الأئمة ، كأوصياء متممين للرسالة الالهية في
العالم . وهو عالم الانسان .

وعالم الله ، والرسول ، والامام ، أو عالم الواحد ، وعقل
الكل ، ونفس الكل هو : عالم خالص من شوائب النقص في
عالم الكون والفساد .

٣ - الانسان :

اما النفس الانسانية - وهي « صورة » الانسان - فهي من العالم
الروحي ، وهو العالم العلوي : عالم الثلاثة : الواحد ، وعقل الكل ،
ونفس الكل . أو عالم الله ، والرسول (محمد) والامام (علي) .

ومع انها تتبع العالم الروحي فهي مسجونة في عالم الكون والفساد .
مسجونة في الجسم وعالم المادة . لا ينفذها الا اقرب جوهر (عقل) لها ، وهو
« الامام » . وبمساعدة الامام اياها يمكن أن تنجو من عالم المادة وتحفظ
بالخلاص الكلي .

ومساعدته اياها تتم « بالعبادة » فتفتى بالمعرفة الملهمة من الأئمة ، وتتبع
مسيرتهم . وهذا واجب على كل انسان . اذ من يمت غير معترف بالامام
يكون قد مات كفرا ! ، هكذا يعتقدون !! .

ورأى الاسماعيليين في النفس الانسانية على هذا النحو يشبه ما لأفلاطون
وما رده أفلاطون المصري بعده ، في النظر الى : النفس وطريق نجاتها .

غير أن طريق النجاة عند أفلاطون بالمعرفة التي هي تذكر عالم المثل
وما فيه . بدلا من تلقى المعرفة من الامام الذي هو واحد من ثلاثة في
عالم الطهر والنقاء .

وهذا الاتجاه في الصلة بين الانسان والامام لم يؤثر في تعاليم اتباع
المستعلى من الدروز والحاكمين . وكذلك الترتيب بين الله والرسول والامام
على النحو السابق مازال يحتفظ به في تعاليم الفريق .

واتباع نزار منهم يرون أن :

« الامام » جوهر الأمر الحكيم أو الكلمة القرآنية الأولى ،

والإمامة ، أو القيادة المقدسة أمر أزلي قبل خلق عالم الإنسان .
وطالما كانت الإمامة جوهر الأمر الحكيم فالعالم لا يستغنى عن امام ،
والأعاني الشقاء دوما .

وهذا المعنى الملاحظ في الامام ، وهو أنه جوهر الأمر الحكيم ، أو الكلمة
القرآنية الأولى باق . ينتقل من امام يغنى هو الأب الى امام يقوم بالنص
عليه (فقط) ، وليس هناك صغير وكبير بين الأئمة (على عكس الناطقيين)
بل كلهم واحد ، ومن أساس واحد ،

وبداية أمر الإمامة كانت في الامام الأول « على » بعد الرسول . ثم
ينتقل معناها الى ذريته من بعده .

وتكاد تكون فكرة الإمامة هنا عند « النزاريين » هي فكرة المسيحية في :
أن عيسى كلمة الله ، ولأن كلمة الله أزلية فعيسى الذي هو الكلمة وجد قبل
الخلق .

والقول ينتقل الإمامة من امام الى من بعده بالنص عليه هو القول بتناسخ
الجزء الإلهي وحلوله في واحد بعد الآخر .

أما ذكر الرسول هنا في تعاليم النزاريين وهو محمد صلى الله عليه وسلم
على هذا النحو فيعتبر غريبا . إذ كيف يكون الانام هو جوهر الأمر الحكيم
والكلمة القرآنية الأولى — ولهذا هو أزلي قبل الخلق — ثم الرسول بعد ذلك
مقدما عليه ؟

أما عمل اتباع المستعلى فيما قبل ، بالنسبة الى وضع الوجود وترتيبه
ورأيهم في تقدير الله — والرسول — والامام ، فعلى نسق عمل المسيحيين في
الإيمان بعد مزجها بالأملاطونية الحديثة .

فالمسيحية كما تتداول بينهم جاءت بالله ، وأبن الله الذي هو كلمته ،

وبالروح القدس . فجعلوا من الثلاثة عالماً بنفسه ولا يهواً بين كل واحد فيهم
مع ما يكون في رقبته من الموجودات العليا في الأفلاطونية الحديثة وهي :
الواحد — والعقل — النفس الكلية .

فالنصارىون اضافوا الى عقيدة المسيحية في عيسى عليه السلام واضعاً خلفه هم
لرسول الاسلام محمد صلى الله عليه وسلم ، فجعلوا عيسى في طائفة العقيدة
المسيحية المتناقلة .

وأصحاب المستعلى اقتدوا في شرح مكاشفة كل عين الله ، والرسولون .
والامام : بالمسيحية في عقيدة الأتاني .

وربط خلاص النفس الانسانية بالاعتقاد بالامام والاتباع ، فاعتبرت فيهم
والاعتراف بوجوده كعقيدته : فوق أنه يثير عقيدة « الوسيلة » ويدعو اليها
فانه يقترب من عقيدة « الغفران » وصكوكه في الكثرة من المسيحية .

والى هنا في بحث الألوهية والوجود في الانسان ، نجد أن الخطر في
هذا البحث ليس ذلك الذي يتعلق بالعناصر الدخيلة من الأفلاطونية ، الى
الأفلاطونية الحديثة ، الى المسيحية . بل الخطر الأشد في طبع ذلك كله
طابع « الاعتقاد » وابعاد الطابع الاعتقادي في القلب والأخلاق والروحية .

ان جعل « حقائق الحق » وحياً للأئمة — وما اضيف الى اصول
الاسلام في هذه الحقائق ينسب الى الونية الاغريقية والمصرية الفلسفة —
يحول دون النقد والفصل بين : ما هو اسلام حجة ، وما هو طائفة علية .

وان جعل خلاص النفس هنا بالامام عقيدة تعتقد وتنتقل من جبل الى
جبل يصعب على الباحث ، لاقتناع المعتقد بذلك ، بأن المطلوب من الامم هو :

الارشاد ، وليس التوسط .

وان احترامه من التابع لما له من مسلك الداعي اليه للحقيقة بقرينة هي
.. لما له من قدوة طيبة ، وليس لما يملك من الفصل في المسائل .

وبالاضافة الى هذه التعاليم التي ليست اسلاماً صرفاً ، ولا مسيحية
صرفاً ، ولا فلسفة صرفاً ، ولا وثنية صرفاً — توجد عقائد التنجيم ،

والخرافات كثيرة وشائعة لدى هؤلاء الغلاة من الاسماعيلية . ورقم
سبعة له شأن كبير عندهم :

فالعلم مقسم الى ادوار سبعة : كل دور ابتداء رسول من الرسل
الكبار ، آدم ، نوح ، وابراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد .
اما السابع وهو « القائم » فمنتظر ان ياتي آخر الزمان .

وكل رسول من هؤلاء الرسل له وصي يستمر في الامة ، على نحو ما
شرح في صلة « على » رضى الله عنه بمحمد صلى الله عليه وسلم .

والآن نجد هنا عند غلاة الشيعة جملة من العناصر والفكر والعقائد —
وراء فلسفة الاملاطونية الحديثة تصح ان تكون هدفا لهجوم ابن تيمية ...
نجد :

* عقيدة الوحي الالهى للائمة وان الامام هو معلم « الحق » .

* « الوسيلة » وضرورتها في نجاة النفس وخلاصها .

* والحلول لجزء الهى هو كلمة الله في طبيعة انسانية .

والتناسخ وتنقل المعنى الالهى من امام يموت الى امام بعده يقوم .

ولهذا هاجم ابن تيمية غلاة الشيعة — الاسماعيلية — في الكتاب
السابق — وهو كتاب « منهاج السنة » في نقد كلام الشيعة والقدرية — وفي
رايهم :

في الامة ،

والوسيلة ،

ووجوب شد الرجال الى قبور الاولياء . والاولياء هم المقربون
للقريبين في المعرفة من الامام ،

تلقى الفتوى من الامام « القائم » وهو الذى ينتظر ظهوره آخر الزمان .

وركز نقده لبيان مخالفة ذلك لتعاليم القرآن والسنة الصحيحة .

ومن نقده يتضح الفصل بين الاسلام والدخيل عليه . والامر بعد ذلك واضح وهو :

ان ما هو الاسلام يتمسك به ،

وان ما هو الدخيل عليه لا يؤخذ اخذ المعتقد به او الراى المسلم به .

وابن تيمية لا يهاجم عقيدة « الامام » كقائد او مرشد بصير بالاسلام وبأمر الرعية ، ولكن يهاجم نقلته من بشرية الى الوهية او شبه الوهية .

ولا يهاجم الوسيلة كمرغبة في معرفة الحق ووجه الهداية الى الطريق السليم ولكن يهاجم فيها عقيدة الخلاص والنجاة Salvation

ويهاجم حلول الجزء الالهى في طبيعة الانسان Incarnation لأنه خروج بالانسان عن طبيعته ، واعتداء على الفصل بين المعبود والعابد .

اما نقده لعقيدة التناسخ فغوى انها تتضمن عقيدة الحلول — تنفى المسئولية الفردية وتلغى معنى التكليف الشرعى .

والآن قد وقفنا على غلاة الشيعة بالتحديد القريب ، لتاريخ نشأتهم ، فرقمهم وعقائدهم . ولكن ابن تيمية يراهم امتدادا للرافضة ، أو يرى أنه عن طريق هؤلاء دخل أولئك في تشويه المبادئ الاسلامية :

نفى تعريفه للروافض يقول في كتابه السابق : « منهاج السنة في نقد كلام الشيعة والقدرية » :

« طائفة لا تعرف أصل دين الاسلام وانهم باطنية ملحدون ،

وفلاسفة صابئة خارجون عن متابعة المسلمين ، لا يوجبون اتباع الاسلام ، ولا يحرمون اتباع ما سواه من الأديان ، ويرون أن المال بمنزلة المذاهب السياسية التي يسوغ اتباعها ،

وان النبوة في نظرهم نوع من السياسة العادلة التي وضعت لمصلحة العامة في الدنيا .

وانهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ، وهم اكذب الناس في
النقلات واجهل الناس بالعقليات ،

وهم تارة معتزلة وقدرية ، وتارة مجسمة وجبرية ،

وانهم ادخلوا على الدين من الفساد ما لا يحصيها الا رب العباد .

« فملاحدة الاسماعيلية والنصيرية (١) وغيرهم من الباطنيين المنافقين ،
حتى انهم ادخلوا : « واعداء المسلمين من المشركين واهل الكتاب لطريقتهم
وصلوا

* * *

ابن تيمية وملاحدة الصوفية :

وابن تيمية في كتابه : « الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان »
لم ينقد الزهد ولا الزهاد من الصحابة رضوان الله عليهم امثال : ابي ذر
الفغاري ، وسلمان الفارسي .

كما لم ينقد الزهاد من التابعين في القرن الاول الهجري ، امثال : الحسن
البحري ، وعامر بن قيس .

لم ينقد هؤلاء ولا ما وصفوا به بين اخوانهم من « زهد » لانهم كانوا
يصيرون نبيطهم الى تركية النفس من نقائصها ، وصفاء القلوب الى
خالقتها .

فاعمالهم كانت مشروعة خالصة .

ينقد ^{بعض} طائفة النصيرية او العلوية بجمال اللانقية بسوريا وعدد افرادها الآن
(١) ثلاثمائة وستة وخمسون الفا ، وهي تتبع محمد بن نصير ، من اتباع الحسن
العسكري الامام الحادي عشر ، ثم انفصل عنه وادعى الألوهية وهي تقول :

* بالاول ، وهو روح الله عن بن ابي طالب .

* وبالثاني ، وهو المظهر الخارجي لهذه الروح ، محمد بن عبد الله
صلى الله عليه وسلم .

* وبالثالث ، ناشر الشريعة وهو سلمان الفارسي الصحابي الزاهد .
على ان ثلاثتهم في العالم الأزلي الأبدى الكامل .

وهي احدى فرق الشيعة الخلافة ، التي تنسب الى الاسماعيلية .

وأقوالهم كانت رشيدة واضحة لا عوج فيها ولا التواء ، على نحو ما يقول الحسن البصري :

« حادثوا هذه القلوب بذكر الله ، فانها سريعة الدثور ، واردعوا هذه النفوس فانها طلعة تنزع الى الشر عادة » .
ركما يقول ابن قيس :

« لقد أحببت الله حبا سهل على كل مصيبة ، ورضائي بكل قضية ،
فما أبالي مع حبي له ما أصبحت عليه وما أمسيت » .

لم ينقد ابن تيمية هؤلاء ولا أقوالهم ، لأنهم يعملون برسالة الاسلام ،
ويعبرون عن الهدف الأخير لها : وهو : حمل النفس على « الاطمئنان »
وعلى التحمل ، وعلى التيسير في الحياة في ثقة . . لأنها تستعين بالله ،
وتسلك طريقه فيما تسير نحوه من غاية .

كما لم ينقد الزهاد يوم صاروا يلقبون بـ « الصوفية » في النصف الأول
من القرن الثاني الهجري ، وفي مقدمتهم : أبو هاشم الصوفي المتوفى سنة
١٥٠ هـ ، وهو أول من لقب من الزهاد بالصوفي . لأن طريقتهم ما برحت
تقوم على قواعد الدين ورعاية آدابه وسلوكه .

ولم ينقدهم كذلك بعد أن أصبح التصوف في القرن الثالث الهجري
مذهباً فنياً ، له قواعد للمحاجة ، ومصطلحات خاصة . إذ وجد من بين
صوفية هذا « التصوف » الفنى أمثال : أبو القاسم الجنيد الذي كان يقول :
« مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة »

والفضل بن عياض ، وإبراهيم بن آدم ، ومعروف الكرخي ، وغيرهم
ممن كان يسميهم ابن تيمية « صوفية أهل العلم » . لأن تصوفهم كان على
القطر الموجود في كتاب : « الزهد والورع » لأحمد بن حنبل . وهو زهد
الاسلام ، لا تصوف الفلسفة .

ولكنه ينقد نوعاً خاصاً من التصوف . . ينقد ذلك النوع الذي عرف به :
محيى الدين بن عربي .

وابن سميعين ،
وعمر بن الفارض ،

ومن تتلمذ عليهم من معاصريه ، أمثال : عبد الرازق السمرقندى ،
والمنجى (فى مصر) اذ كلاهما تتلمذا على محيى الدين بن عربى ، وكلاهما
كانت له مكانة مرموقة لدى الحاكم وفى قومه (١) .
هو ينقد النوع الذى سماه بـ « تصوف الملاحدة » :

وتصوف الملاحدة هو ذلك الضرب الذى انحدر اليه الاتجاه الصوفى
فى الجباعة الاسلامية ، بعد أن قبل فى شروح المبادئ الاسلامية عقائد
وغيرها ، ترجع الى المسيحية ، والأفلاطونية الحديثة ، والبرهمية ، وبعض
الديانات الفارسية القديمة ، كالمناوية .

وتصوف الملاحدة يقول :

✽ بالتثليث : يقول بنسالم الله ، وكلمة الله ، والفراصة . على أنه عالم
الأزل والطهر .

لما الله فهو « نور السموات والأرض » (٢) .

وأما كلمة الله فهو « محمد » عنيه السلام . أو المخلوقات .

وأما الفراصة فهى الإلهام (الصوفى) . وصاحبها هو « المريد » أو
« الإنسان الكامل » ، أو المتحد بالله . وهى التى يعبر عنها القرآن — فى
نظرهم — بـ « ونفخت فيه من روحي » (٣) والتى يقول فيها الرسول عليه
السلام : « اتقوا فراصة المؤمن ، فإنه ينظر بنور الله » .

✽ وبمعقيدة « الوحدة » أى عقيدة شمول الألوهية . وهى التى تترجم
فى هذه العبارة : « وجود هذا العالم هو عين وجود الله ، وليس هناك
وجود قديم خالق ، ووجود حادث مخلوق » . أى لا انفصال بينهما .

(١) اذ بناء على رأى النصر المنجى فى مصر سجن ابن تيمية فى القاهرة ،
ثم فى الاسكندرية ، لرفضه عقيدة (الاتحاد) التى يقوم بها بعض المتصوفة .
(٢) النور : ٣٥ (٣) الحجر : ٢٩ ، سورة ص : ٧٢ .

« وبعقيدة « الحلول » ، وهى اعتقاد أن : يحل الله فى بعض مخلوقاته
من « المريدن » أو الواصلين . فالسالك اذا آمن فى السلوك ، وخاض
لجة الوصول ، فربما يحل الله فيه كالنار فى الفحم .

ومن أبى الحسين الحلاج من قوله :

« انا الحق ، ونا فى الجبة الا الله » .

وقد قتل من أجل هذه المقالة فى خلافة المقتدر سنة ٣٠١ هـ ، بعد أن
أفتى الفقهاء والصوفية المستقيمون بخروجه عن الاسلام .

ويعبر أبو يزيد البسطامى (١) (المتوفى سنة ١٦٢ هـ — ٨٧٥ م) عن
الواصل الذى اتحد بالله ، بالإنسان الكامل . ويشرحه بقوله :

« للخلق احوال ، ولا حال للعارف ، لأنه محبت رسومه ، وفنيت
هويته بهوية غيره وغيبت » .

ويقول :

« لأن تحس : أنه واحد مع الله خير من عبادة الناس جميعا ، من بدء
الدنيا إلى غايتهما » .

والحلول أو الاتحاد بهذا المعنى قاصر على المتفوق فى درجة التصوف ،
وهو العارف أو الواصل من بين درجات الصوفية .

والحلول أو الاتحاد هو الذى يهيم ما يسمى بالفراسة . وهو الذى
يجعل الإنسان العارف جزءا فى ذلك الثالوث المقدس : الله ، وكلمة الله ،
وصاحب الفراسة . ويرفع عنه بشريته ، ويسقط بالتالى التكاليف الشرعية
عنه .

والطريق الى هذا الحلول والاتحاد هو احياء الضمير ، والكشف ،
والممارسة .

(١) بغدادى المولد والنشأة . وصاحب الجنيد . وكان مالكي المذهب .
ومات سنة ٣٣٤ هجرية ببغداد .

وأما القرآن والسنة فانها لعوام الناس .
* وبعقيدة « التجلى » أو الفيض في صدور العالم عن الله .
وطريق الفيض هو الحب .

فالله احب نفسه . وعن هذا الحب لنفسه خلق آدم .
وهكذا : كل موجود بعده ينشأ عن حبه لنفسه موجود آخر . .

ويروون حديثا قدسيا في هذه العقيدة : « كنت كنزا مخفيا ، فأُحببت
أن أعرف ، فخلقت الخلق ليعرفوني » !! .

والوحدة بمعنى « الشمول الالهي » وعدم انفصال الكون عن موجدته ،
والخلق من الخالق — عقيدة برهمية .

والحلول ، على معنى حلول الله في انسان ما ، عقيدة مسيحية .

والاتحاد مع الله ، على انه غاية يصل اليها الانسان عن طريق الكشف
والممارسة ، فكرة افلاطونية حديثة .

وعقيدة الفيض والتجلى في الصدور — في صدور الموجودات عن الله —
من فكر الافلاطونية الحديثة ، دخل فيها عنصر الارسطية . فعلى غرار
« العلم » في مدرسة أرسطو في تصوير وجود العالم بعرضه عن بعض —
كان الحب لدى الصوفية في تصوير الشيء نفسه ، بالاضافة الى الفيض .

فالمدرسة الارسطية اكتفت بـ « العقل » في تصوير نشأة العالم عن
العلة الاولى ،

والافلاطونية الحديثة استخدمت بدل العقل فكرة الفيض في تصوير
ذلك ،

والتصوف الاسلامي الاخير مزج بين الطرفين ، وعبر عنها بالتجلى ،
والحب .

وعقيدة التثليث هنا ترجع الى الافلاطونية الحديثة . ولكن تأثرت بالشرح

المسيحي لعالم الأصول في تلك المدرسة . وهو العالم الذي يتكون من :
الأول — والعقل — والنفس الكلية .

والشرح المسيحي لهذا العالم الأصل لأم بين موجوداته الثلاثة وبين
الله ، وكلمة الله ، والروح القدس ، التي وردت في نصوص المسيحية .

فإذا ما عمل التصوف المتأخر على خلق عالم مقدس أزلي أبدى فانه
سيكون عالما مثلثا قطعاً ، طالما يؤمن بالله ، وبرسوله صلى الله عليه وسلم ،
بالإضافة الى ما يضيفه على « العارف » من صبغة الاجلال والتقديس .

أما إسقاط التكليف الشرعية عن جميع الصوفية في درجاتهم المختلفة —
فهو نتيجة لاعتقاد : أن صدور العالم عن الله بطريق الفيض ، وعن حب
الله لنفسه . فليس هناك مكان للقدرة والارادة في هذا الصدد ، والتكليف
الشرعي صورة لارادة الله ، فإذا انعدمت الارادة انعدم التكليف .

وأما سقوط هذه التكليف عن طبقة المعارف ، فلاعتقاد بالاتحاد وعدم
التمييز بين الانسان الواصل — الكامل — وبين الله يسقط التكليف . لأنه
الآن ليس هناك جانبان وطرفان : أحدهما يكلف . والآخر يقوم بالتكليف .

ثم لماذا التكليف وقد تمت الغاية . فالتكليف ليس الا وسيلة لغاية .
هو رسم طريق يوصل الى غاية خاصة ، وقد بلغ الانسان هذه الغاية .
غلا معنى لرسم الطريق وطلب سلوكه !! .

ولو لم يكن من نتائج هذه العقائد الا إسقاط التكليف ، لكانت هذه
النتيجة وحدها كافية لنقد هذا المذهب من وجهة نظر ابن تيمية ، اذ اى
اتجاه فكرى أو عقيدى يسقط التكليف صراحة أو يضع مقدمات تستلزم
إسقاطه يكون مجافيا للرسالة الاسلامية .

فابن تيمية — على عادته — اذ يهاجم الصوفية يهاجم أصحاب هذا
« اللون » بينهم . ولو انه هاجم العقائد دون الأشخاص — الذين أسندت
اليهم هذه العقائد — لسلك طريقاً أدق وادخل في جانب النقد العلمى . وذلك
على نحو ما ينسب من نقد الى « ولى الدين العراقي » حيث قال في كتابه :
« الأجوبة المرضية » :

« أما ابن العربي فلاشك في اشتغال « النصوص » المشهورة عنه على الكفر الصريح الذي لاشك فيه . وكذا « فتوحاته المكية » . وينبغي عندي أن لا يحكم على ابن العربي في نفسه بشيء ، فأتى لست على يقين من صدور هذا الكلام عنه ، ولا من استمراره عليه الى وفاته . ولكننا نحكم على هذا الكلام بالكفر » .

ولكن ابن تيمية كان مع وفرة اطلاعه ، وشدة اخلاصه لاسلامه ، ولجماعته الاسلامية كان حاد المزاج . وحدة المزاج سرعان ماتنقل الخصومة والحكم من جمال الجدل العقلي او الديني الى مجال الاشخاص ، وحياتهم الخاصة وما يدور في نفوسهم ، او يخلد في قلوبهم من عقيدة وايمان .

واصحاب هذا النوع من الصوفية لم يضيفوا هذه العقائد الى تعاليم الاسلام . كشيء مجاور لشيء آخر يضاف اليه . مع بقاء الانفصالية بينهما . بل حاولوا أن يحملوا بعض نصوص القرآن هذه العقائد ، ويجعلوا من شرح النفي والعقيدة التي شرح في ضوءها « وحدة » لا انفصال فيها .

والآيات القرآنية التي تعلقوا بها في تبرير « اسلامية » هذه العقائد الدخيلة هي تلك التي تشير الى قرب الله من الانسان مثل :

« ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » (١) .

« ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ، ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا يخفى الا عمو سانسهم ولا افنى من ذلك . ولا اكثر الا هو معهم اين ما كانوا » (٢)

« والله المشرق والمغرب ، فايئما تولوا فثم وجه الله » (٣) .
فهذه الآيات حملوها على « الوحدة » البرهمية بمعنى الشمول الالهي ، وعدم الانفصال بين الخلق والمخلوق .

(٢) المجادلة ٧ .

(١) سورة ق ١٦ .

(٣) البقرة ١١٥ .

وإذا لم يجدوا بين النصوص الصحيحة ما يصح أن يحمل على عقيدة من هذه العقائد ابتدعوا بعض الأحاديث للتدليل بها على « إسلامية » العقيدة المطلوبة ، كالحديث القدسي السابق ، كي يضيفوا إلى الإسلام عقيدة الفيض . والإسلام ينفر منها . وهكذا ...

ولم يسلم الغزالي من نقد ابن تيمية ، فذكر : أنه عالة على أبي حيان التوحيد في مذهب الصوفية . كما يرى أنه استمد من كتاب « قوت القلوب » لأبي طالب المكي ، ومن كتب الحارث المحاسبى ، ومن رسالة القشيري ، كثيرا من آرائه الصوفية . فلم يتهمه بأنه واحد من صوفية الملاحدة ، ولكن عاب عليه تبصيته فيما يذكر من آراء تصوفية لغيره .



ابن تيمية والفلاسفة :

لم يكن بين فلاسفة المسلمين في نظر ابن تيمية ، خيار — كما كان الشأن بين الصوفية الذين كان من بينهم المستقيم والمنحرف — إذ فلاسفة المسلمين جميعا أصحاب قصد واحد ، وهو الدفاع عن الفكر الدخيل في صورة الملامعة بينه وبين الإسلام .

والفكر الدخيل لا يرضى عنه ابن تيمية جملة ، فضلا عن أن يزواج بينه وبين تعاليم الإسلام . وهو — كالغزالي — نفر منه نفرة شديدة ، وعاب على فلاسفة المسلمين احتفاءهم به ، والدفاع عما فيه من وثنية وتهديد للإسلام كدين ومصدر توجيه .

وكتابه : « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » خصصه لقضية « العقل والدين » .. خصصه للعقل كعقل ،

وللعقل كمحصول فكري ورد للمسلمين باسم الفلسفة .

✽ أما العقل ، « كعقل » ف يرى ابن تيمية أنه لا يعارض الدين في شيء ما ، إذا صح النقل من الدين . فطالما هو عقل صريح ، خالص من التأثير بفرض أو هوى — وطالما الدين صح نقله — كما جاء — فالتقاؤهما معاً أمر تحتته طبيعتهما . إذ عقل الإنسان مخلوق لله ، والدين وحى من

الله ، وكلاهما لهداية الانسان . فلا ينقض أحدهما الآخر . والا كان وجودهما معا سببا في سوء توجيه الانسان . والله قد أمّن على الانسان بالعلم كنتيجة للعقل ، وبالرسالة السماوية معا . ولا يمتن بما يسمى الى الانسان .

فاذا تعارض العقل والدين ، فما أن يكون ما يسمى بالعقل : « وهما » ، أو « تخيلا » ، أو « غرضا » ، أو ما يسمى بالدين : « تحريفا » في نقله ، أو « تأويلا » مشوبًا بالغرض في فهمه .

✽ وأما العقل كمحصول فكري ورد للمسلمين باسم الفلسفة ، فعديم موافقته للدين لأنه لم يكن عقلا صريحا ، بل كان أوهاما وخيالات ظنها بعض المسلمين حقائق ، وهي بعيدة عن الحق والواقع .

وقد سلك فيها أربابها مسلك التلبيس فاستخدموا الفاظا غير محدودة المعنى ، وقضايا ادعوا انها ضرورية أو مشهورة . وبذلك موهوا على الحق ، حتى ظن الناس أن باطلهم : هداية ، وخيالهم واقع . ولا يصح الركون الى الفاظهم وقضاياهم ، بل يجب مناقشتها والوقوف عليها قبل التسليم بأحكامهم والوصول الى نتائجهم . فالفاظ : كالجهر ، والعرض ، يجب الوقوف على مدلولها قبل استخدامها ، ويجب تحديد مفاهيمها أولا

والمقياس في نظر ابن تيمية الذي يمتحن به « العقل » أن كان وهما ، أو عقلا صريحا ، هو صحيح المنقول من الدين . ورسالة الوحي بمثابة الضابط لعمل العقل ، وبمقابلة القانون الذي يرجع اليه اختلاف الناس في عقولهم وآرائهم .

وما دام ابن تيمية مؤمنا برسالة الوحي فلا بد أن يجعل لها المكان الأول في توجيهه ، ويجعلها المقياس الأخير لتفكير المفكرين فيما يفكرون فيه ، وفيما يحاولون أن يضعوه من توجيهه للإنسانية .

وابن تيمية إذن يرفض « الفلسفة » ويقر « العقل » ، يطلب أن يظل الدين في غير مزاجية مع الفلسفة ليبقى حكمها عايبا ، لا ليكون صنفا لها . وهو يقصد هنا بنقده الفلسفة والفلاسفة : « فصل » الفخيل علم

الاسلام ، والاحتفاظ بالاعتبار الاسلامى وحده ، كما صنع من قبل في نقده .
للاتجاهات الفكرية السابقة ، او كما سنرى في نقده للاتجاهات النافية .
للمسلمين .

* * *

ابن تيمية والمتكلمون :

وفي كتاب له ، سماه : « تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل .
الباطل » يهاجم « الجدل الكلامى » كله او مايسمى بعلم الكلام او علم
« التوحيد » . ويذكر أن المتكلمين بجدلهم الكلامى هذبوا للغلبة والظفر ،
بعضهم ضد بعض ، ولم يقصدوا الى بيان « الحقيقة » من حيث هى في .
الاعتقاد . فالجدل الكلامى مجال للنزال والصراع ، وليس بيانا وكشفا .
لما يجب أن يكون عليه الاعتقاد السليم في الله جل شأنه .

وما يعيبه ابن تيمية على الجدل الكلامى ، سبقه فيه الغزالى في كتابه :
« الاقتصاد في الاعتقاد » . وسبقهما معا أبو بكر الباقلانى ، وأبو المعالى
الجوينى امام الحرمين .

فهؤلاء الذين سبقوا ابن تيمية في نقد علم الكلام ، رأوا فيه وسيلة .
غير مجدية في تنشئة عقيدة ، أو اثبات عقيدة ، ولاحظوا أنه وسيلة .
للرياضة الذهنية ، والدربة العقلية ، ولا صلة له بالقلب الذى هو موضع
الايمان .

وفي كتابه : « منهاج السنة النبوية في اصلاح حال الراعى والرمية »
عاب ابن تيمية الأشعرى ووصفه بالخذاع عندما قام — عن طريق مذهبه —
يدعو المسلمين الى الوحدة على سنة السلف الصالح . فقد تبع فيه مذهب .
استأذه الجبائى ، كما استعان بفكرة « الجوهر الفرد » ، للتسليط على .
وجود الله . وليس هذا وذاك ، من مذهب السلف الصالح في شيء .

وايضا اذ يعيب المتكلمين — ومن بينهم الاشاعرة — على صنعهم
في الجدل الكلامى يعيب انهم تركوا منهج القرآن وسنته في الدعوة . وهو
منهج الاقتناع وسنة القلب والمشاعر ، واستعاضوا عنها بقياس المنطق .
الأرسطى في الحجاج والبرهنة . ثم خطوا — على اختلاف فيما بينهم من

معتزلة وأشاعرة — نصوص القرآن فيما يتصل بالله سبحانه وتعالى بأفكار
الفلاسفة .

ويهدف أذن من نقدمهم جميعاً أن يعود « الفصل » بين مصدر الإسلام
وبين هذا الدخيل ، على أن تبقى قيمة القرآن وحده في نفوس المسلمين
غير مشوبة بقيمة شيء آخر ، لم تكن له قيمة في نفسه ، وإنما اكتسبها
بالخلط والمزاوجة معه .

« ابن تيمية والفقهاء :

وموقفه من الفقه والفقهاء يوضحه في : « مجموع الرسائل الكبرى » ،
وفي : « الفتاوى » . وهذا الموقف يتلخص في أنه :

أولاً : يعيب « التعصب » لأحد المذاهب الفقهية ، ويوجب على « المتعصب
العقوبة » يقول في إحدى رسائله :

« ومن تعصب لواحد من الأئمة بعينه فقد أشبه أهل الأهواء — الذين
يتبعون هواهم ولا يدينون دين الحق — سواء تعصب لمالك ، أو لأبي حنيفة ،
أو لأحمد ، أو لغير واحد من هؤلاء . ثم غاية التعصب لواحد منهم أن
يكون جاهلاً بقدرة العلم والدين ، ويقدر الآخرين . فيكون جاهلاً ظالماً ،
والله يأمر بالعلم والعدل ، وينهى عن الجهل والظلم .

وليس لأحد أن يتخذ قول بعض العلماء شعاراً يوجب اتباعه ، وينهى
عن غيره مما جاءت به السنة . وبلاد الشرق ، من أسباب تسليط الله التفرق
عليها ، كثرت التفرق والفتنة بينهم في المذاهب ، حتى تجد المنتسب للشافعي
يتعصب لمذهبه على مذهب أبي حنيفة حتى يخرج عن الدين ، والمنتسب إلى
أحمد يتعصب لمذهبه على هذا وهذا . وكل هذا من التفرق والاختلاف الذي
نهى الله ورسوله عنه . وكل هؤلاء المتعصبين بالباطل المتبعين للظن وماتهم
« الأنفس » المتبعين لاهوائهم بغير هدى من الله — مستحقون للعقاب » .

وثانياً : ينهى عن التقليد ، فيقول ، كما قال الإمام أحمد :

« لا تقلدني ، ولا تقلد مالكا ، ولا الشافعي ، ولا الثوري ، وتعلم كما

ثعلمنا وحرام على الرجل أن يقلد في دينه الرجال ، فانهم لم يسلموا من أن يغفلوا . والفقه في الدين فرض ، فمن لم يعرف ذلك لم يكن متفهما في الدين » .

وهو لا يجوز للقادر على الاستدلال أن يقلد الا عند الحاجة . كما اذا ضاق الوقت عن الاستدلال . ويوجب على المجتهد القادر أن يجتهد في الفن ، او في الباب . او في المسألة التي يقدر عليها . فالاجتهاد عنده يقبل التجزى والانقسام (الفتاوى)

وثالثا : انحى باللائمة على الفقهاء — وكذا الصوفية — الذين ارادوا نوعا من الورع ، افراطوا فيه بغير دليل شرعى .

ويرى ان كل واحد من هذه الامور الثلاثة لا يتفق ورسالة الاسلام .
اما التعصب فلانه اتباع لما تهوى النفس .

واما التقليد فلانه يتناقى مع ما فرضه الدين من تفقه فيه .
واما الافراط في الورع فلانه غلو ، وبعد عن الاعتدال الذي رسمه الاسلام .
وهو اذ يعيب هذه المظاهر الثلاثة يريد أن تكون القيمة والاعتبار لنفس الاسلام الاصيل ، لا لهذا الطارئ عليه .

ومن جانب آخر : لابن تيمية احتياط في بعض المسائل الاصولية والفقهية ، وتوسع في البعض الآخر .

✽ فمن النوع الذى احتاط فيه « المجمل ، والقياس » : فقد كان يقول :

« يجب أن يحذر المتكلم في الفقه : المجمل ، والقياس . واكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس . فلا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيما يخصه ويقيده ، ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه ؟ » .

ونادى بأن يرجع المسلمون الى كتاب الله وسنة رسوله قبل أن يرجعوا الى الراى ، والعقل ، والقياس .

✽ ومن هذا النوع الذي احتاط فيه أيضا : اشتراطه وجود نص يستند اليه الاجماع والقياس ، والمصلحة المرسلة . فكون واحد من هذه حجة في التشريع مرهون بوجود شاهد من كتاب أو سنة .

وبذلك يبعد عن المصلحة المرسلة : الادراك الفردي أو الشخصي للمنفعة أو الضرر — كما كان عند السوفسطائيين —

ويبعد عن القياس : التوسع فيه ،

وعن الاجماع : مطلق استناده الى الرواية والنقل .

فيقول :

« لاتوجد قط مسألة مجمع عليها الا وفيها بيان الرسول ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ، ويعلم بالاجماع فيستدل به . كما أن يستدل بالنص من لم يعرف بدلالة النص . وكذلك الاجماع دليل آخر ، كما يقال : قد دل على ذلك الكتاب والسنة والاجماع . وكل هذه الأصول تدل على أن الحق مع تلازمها . فان مادل عليه الاجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة . ومادل عليه القرآن فعن الرسول أخذ .

فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه ، ولاتوجد مسألة يتفق عليها بالاجماع الا وفيها نص ... نحن لانشترط أن يكون كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى ، كما تنقل الأخبار ، ولكن استقرانا موارد الاجماع فوجدنا كلها منصوصة . وكثير من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة . كما يكون في المسألة نص خاص ، وقد استدل فيها بعموم نص آخر « (١) » .

والمراد بالاجماع هو اجماع الصحابة . « لكن المعلوم منه — الاجماع — هو ماكان عليه الصحابة ، وأما بعد ذلك فيتعذر العلم به غالبا » .

« والمصالح المرسلة : أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب مصلحة واضحة ، ويدفع مضره واضحة ، وليس في الشرع ماينفيه » (٢) .

(١) الفتاوى . ج ١ ، ص ٢٠٦ ، ٢١٢ .

(٢) مجموع الرسائل والمسائل ، ج ٥ ، ص ٣٢ .

أما الجانب الفقهي الذي توسع فيه فهو :

❖ عدم التمسك مع الفقهاء في التقيد بحرفية النص ، دون الرجوع الى الروح التي دفعت اليه والظروف التي أحاطت به . فقد أفسح في كتابه : « السياسة الشرعية » وفي رسالته : « الحلال » موقفاً لبيان التزام الروح والظروف التي أحاطت بالنص عند فهمه والاستدلال به .

❖ واعتبار : ان الأصل في العبادات ما ورد في الشرع . أما الأصل في العادات ، وهى المعاملات ، فعدم الحظر . والعقود من العادات ، لا من العبادات . والأصل في المعاملات ان تقوم على المصالح والمنافع ، التى هى بأصل وضعها في موضع الإباحة الأصلية .

ولأن الفقه لم يخلط بالفكر الدخيل — وان لم تخل بعض مسائله من التأثير به كالقياس — كان النقد الذى وجهه ابن تيمية للفقهاء هو نقد موجه في الواقع الى ما طرأ عليه من « جمود » بحيث فقد حيويته ومرونته .

فكما — فيما مضى — أراد بنقده : ان يعيد الى المبادئ الإسلامية صفاءها ، أراد هنا ان يعيد الى فهم هذه المبادئ — وهو التفقه أو الاجتهاد — حيويته ، وحيوية هذا الفهم ، أو التفقه ، هو في استمرار ملازمة تلك المبادئ واستيعابها للأحداث الجديدة .

فما عابه على الفقهاء ، وما احتاط فيه من أصول التفقه ، وما توسع فيه — يتصل ببعضه ببعض ، وتتصل جميعها بإعادة هذه « الحيوية » الى الفقه الإسلامى .

ويحارب التعصب والتقليد ، اذ هما عائقان ،

ويحتاط في الاعتماد على النصوص في استخدام الاجماع والقياس ، والمصالح المرسله ، كى يكون الفقه فقهاً إسلامياً خالياً من تدخل الهوى باسم العقل أو الراى ،

وينوسع في رعاية روح النص وظروفه حتى تكون هنا مرونة ، ويتوسع في جعل الأساس في العقود هو الحل وعدم الحظر للشيء نفسه .

يريد أن يكون فقها اسلاميا . ذا امكانية واسعة مستمرة في اخضاع احداث
الحياة المتجددة ، وطبعها بالطابع الاسلامى .

* * *

ابن تيمية والمتحرون واهل الحديث :

ولم يترك هؤلاء ولا اولئكم من التعليق على عملهم . فكان يفضل تفسير
الطبرى . ويرمى الزمخشري بأن تفسيره محشو بالبدعة . لانه لجأ فيه الى
التأويل العقلى والاستعانة بالعناصر الفكرية . اما الطبرى فقد قصر الامر
على الروحية ، فهو اقرب الى الروح الاسلامية الاولى .

وفى الحديث كان يعتمد على ماكتبه الامام أحمد بن حنبل فى كتاب :
« المسند » ولم يكن للبخارى ومسلم منزلة عنده تساوى منزلة الامام أحمد فى
الحديث . اذ كان يرى أن الامام أحمد له مكانة واضحة فى نقد الاحاديث ،
وخاصة فيما يتعلق بالأسانيد .

* * *

وبعد :

فابن تيمية وان لم يكن أول ناقد لهذه المذاهب والاتجاهات الفكرية ،
اذ سبق بالغزالي فى ذلك ، ولكنه كان بلا شك الناقد البناء ، اذا صح لنا
أن نطلق عليه هذا الوصف . فلم يجهل فى النقد طريقا على فريق ، ولم
يترك طائفة دون أخرى .

بينما الغزالي قبله نقد ليقبل التصوف .

وبينما هو أيضا ما رفضه باسم النقد قبله باسم آخر : فقد رفض
الفلسفة الاغريقية وصنعة المسلمين العقلية فى مدارسها فى كتابه « تهافت
الفلاسفة » وقبلها فى كتابه : « المضمون به على غير أهله » .

وعاب باسم النقد ، جدل المتكلمين فى كتابه : « الاقتصاد فى الاعتقاد »
ولكنه كان من ممد المدرسة الاشعرية .

وحاول أن يعيد للدين تفكيره وطابعه في كتاب « احياء علوم الدين » ،
ولكنه حشر مع مبادئ الدين ومنطقه مبادئ الفكر الاغريقى ومنطقه .

فضلا عن انه اتهم بأنه لم يعرف بالتحرى في « الأحاديث » . كما يدل
على عدم التحرى هذا ما يتردد في كتاب « احياء علوم الدين » من أحاديث ، أقل
ما يقال في شأنها : ان هدفها الترغيب والترهيب ، وان لم تصح عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم .

أما ابن تيمية فقد كان واضحا من أول الأمر :

أراد « اسلاما » و « جماعة اسلامية » .

أما الاسلام فمصدره القرآن والسنة .

وأما الجماعة فهي تلك التى تتبع القرآن والسنة .

وعندئذ أراد أن يوضح أو يفصل بين ماهو اسلام وماهو دخيل على
الاسلام ، وبين الطائفة التى تنتمى الى الاسلام فقط والتى تتبع الاسلام
فيما تدعى .

ثم كان عليه بعد ذلك أن يوضح : أن القرآن والسنة الصحيحة تكفلان
سيادة الجماعة وقوة الفرد فيها ، فكان كتابه « السياسة الشرعية في
اصلاح حال الراعى والرعية » ورسالته « الحلال » المنهج لتوضيح ذلك .

ان ابن تيمية لهذا : كان المفكر الاسلامى الذى قصد بتفكيره اعادة
بناء المجتمع الاسلامى على أسس اسلامية لا زيف فيها ، وبدون اضافة
أفريقية عن الاسلام تتصل بها : أراد للمسلم أن يكون مسلما ، لاصحاب
بذعة أو مذهب خاص في الاسلام .

* * *

الفصل الرابع

محمد بن عبد الوهاب

ولأن حركة محمد بن عبد الوهاب (١) الدينية ارتبطت بتطور سياسى ، وبمستقبل دولة وحكومة — يؤرخ لها من جانبين :

من جانب أحداثها السياسية ، وصلة الحكومة القائمة على رعايتها ، بجانب الدعاة الدينيين ، بالحكومات الأخرى المجاورة في شعب الخلافة الإسلامية العثمانية . ثم في تطورها واتساع رقعتها أو انكماشها وانحصارها في مكانها الاصيل — الى غير ذلك من المظاهر السياسية والتاريخية البحتة ، لحكومة ذات علاقات بحكومات أخرى .

ثم يؤرخ لها من جانب آخر ، وهو أنها حركة دينية ، ترسمت خطوات حركة أخرى سبقتها في القرن الرابع عشر الميلادى . وهى حركة محمد بن تيمية الحرانى . وفي هذا الجانب بالذات يؤثر الحديث عن مدى الصلة بين الحركتين ، ومدى المفارقات بينهما ، ان كانت هناك مفارقات .

والذى يهمنا من حركة محمد بن عبد الوهاب هو هذا الجانب الثانى بالذات ، من غير اهمال للجانب الأول ، في صلته بنشاط هذا الجانب ، وفي قوته او ضعفه .

محمد بن عبد الوهاب نشأ في بلدة : « عينية » بالقرب من الرياض . وتعلم على والده القاضى الحنبلى في هذه القرية : قرأ فقه ابن حنبل ، والتفسير والحديث ، على عادة القرون الوسطى في تلقى المعرفة ، وتحصيلها ، وفي نوعها وعدد موادها .

(١) عائى مابين (١١١٥ — ١٢٠١ هـ) : (١٧٠٣ — ١٧٨٧ م) .

وبالإضافة الى ذلك اطلع على كتاب ابى تيمية ، وتلميذه : ابن قيم
الجوزية (١) .

وقد رحل محمد بن عبد الوهاب من بلدته التى نشأ بها الى مكة ، والمدينة
فى الحجاز ، وإلى الاحساء ، فى منطقة الخليج العربى ، والبصرة ، وبغداد ،
عينا بين النهرين (العراق) ، وإلى دمشق فى سوريا ، وأصفهان ، وقم فى
إيران . وأقام فى هذه مدة تزيد على اثنى عشر عاما ، قضاها فى الدروس
والتعليم . ويقال انه تزوج وهو بمدينة بغداد .

وبهذه الرحلة الطويلة ضم معرفة تجريبية واقعية عن الاسلام والمذاهب
الاسلامية وأثرها فى توجيه المسلمين ، الى تلك المعرفة النظرية التى وقف
عليها فى المصادر السابقة . وهو فى الارتحال شأنه شأن أستاذه ابن تيمية
من قبل ، وشأن أصحاب الحركات الاسلامية الأخرى بعده ، من أمثال :
محمد بن على السنوسى الكبير ،

ومحمد جمال الدين الأفغانى ،

ومحمد عبده .

وقت عاد الى بلدته التى ولد فيها فى إقليم نجد . وصمم على أن يجهر
بدعوته فجهر بها . لكن لم يجد سعة قبول لها من مواطنيه ، لما يقال من :
تأخرهم ، وتخلفهم ، وتأخر البيئة النجدية على العموم ، وشيوع اعتقادها
بالخرافة ، وتمسكها بالبدع .

وعندما احس بهذه المعارضة ، ثم بقوتها وبتزايدها : رحل من عينيه
الى حيث يقيم الأمير السعودى فى شمال الرياض بقرية « الدرعية » .

وهناك تعاهد مع ممثل البيت السعودى ، الأمير محمد بن سعود ،

(١) وهو شمس الدين أبو عبد الله بن أبى بكر الذى عنى بمؤلفات أستاذه
وكافح الفلسفة على وجه أخص ، ومن أصحاب الاتجاهات الفكرية فى
الاسلام . وعاش ما بين (٦٩١ - ٧٥١ هـ) : (١٢٩٢ - ١٣٥٠ م) .

في سنة ١٧٤٤ م على أن يبقى في مقر الأسرة السعودية ، أينما كانت
وفي مقابل ذلك يناصر الأمير بقوة سلطانه ، الشيخ في دعوته . وظل الأمر
على ذلك حتى توفي الشيخ في سنة ١٧٨٧ م .

وبعد وفاة الشيخ والأمير معا تعهد أبناء الطرفين بالاستمرار في تنفيذ
اتفاق والديهما .

ولم يزل الوضع في صلة الدعوة الوهابية بالحكومة السعودية ، على
ما كان عليه ، حتى الوقت الحاضر .

وبهذا التعاقد اجتمع لهذه الدعوة سلطان الحاكم وقوة الايمان بها ،
وقلما اجتمع الأمران في حركة دينية ، بعد عصر الرسول صلى الله عليه
وسلم وخلفائه الراشدين ، سوى هذه الحركة .

ومن هنا كان يؤمل كثيرا في نشاط هذه الحركة .

ومن هنا تكون خيبة الأمل كبيرة كذلك لو لم تقف هذه الحركة من هذه
القوة المزدوجة — في سلطان الحاكم وايمان الداعي — في توضيح خطة
الاصلاح وتطبيق هذه الخطة في حياة تعدد نهوضية للحركات الاسلامية الأخرى
بعدها في المجتمعات الاسلامية .

١ — الجانب السياسي :

وارتباط صاحب الامارة السعودية بالشيخ القائم على هذه الدعوة
يؤرخ للجانب السياسي للحركة الدينية لمحمد بن عبد الدهاب .

ويذكر المؤرخون أن الامارة السعودية اتسعت رقعتها ، وزاد نفوذها
وسلطانها في شبه الجزيرة العربية ، فدخلت مكة ، والمدينة في الحجاز في
نطاق سلطان السعوديين ، وبالتالي في مجال نشاط هذه الحركة . وبذلك
تهيأت الفرصة الموسمية للحج لشرح أسس الحركة الوهابية في مكة ونشر
تعاليمها ، ليس بين علماء الحجاز كل عام فحسب بل يقال : ان الدعوة

انتشرت عن طريق هذا اللقاء في مكة خارج شبه الجزيرة العربية . شرقا . .
وغربا : شرقا في الهند واندونيسيا ، وغربا في السودان وشمال افريقيا .

كما يقال ان محمد بن علي السنوسي ، والسيد عثمان الميراغني ، كلاهما
تأثر بهذه الدعوة في نشر الحركة السنوسية في شمال افريقيا وقلب الصحراء ،
ونشر الطريقة الميراغنية في السودان شرقا وشمالا .

أما في غرب افريقيا فيقال : ان الشيخ عثمان بن فودي من قبيلة الفولا
حمل مظاهر هذه الحركة ، وكون على أساسها مملكة اسلامية استمرت .
فترة من الزمن حتى أطاح بها الاستعمار الغربي .

وفي البنغال ، في الهند ، حمل اليها بذور هذه الحركة سيد أحمد ، أحد
أمراء الهند .

وفي سومطرا ، أنشأ أحد الحجاج الأندونيسيين فرعا يقتدى في اتجاهه .
بالفكر الأصلية لحركة محمد بن عبد الوهاب .

وبعد فترة من الزمن ، امتد النفوذ السعودي الى خارج شبه الجزيرة
العربية ، بعد ان وصل الى عمان ، وزيد في جنوب اليمن . . . امتد هذا النفوذ
الى قلب العراق ، وضواحي دمشق . وبقي هذا النفوذ قائما ، حتى وقعت
الهيبة العسكرية للسعوديين في سنة ١٨١٨ م بقيادة ابراهيم باشا ابن
محمد علي الكبير .

وسبب هذا الاشتباك العسكري السعودي المصري هو التكليف الذي
صدر من مقر الخلافة العثمانية ، على عهد السلطان « محمود » الى رأس
الأسرة العلوية في مصر ، محمد علي ، بقاء السعوديين وردهم الى مقر
ولايتهم الأولى .

ويقال ان سبب هذا التكليف شيئان :

الأول : خشية السلطان على سلطته وخلافته ، لو زاد نفوذ السعوديين
وامتد في جوانب الامبراطورية الاسلامية في ذلك الوقت .

وثانيا : ضيق المسلمين بتشدد الحركة الوهابية في نظرتها الى غير
اتباعها من المسلمين ، وفي صلابتها فيما تسميه : القضاء على « البدع » او

« الشرك » . وكان في مقدمة المسلمين استنكارا لهذه الحركة ، وحقدا على دعائها ، علماء نجد ، وأشرف مكة . وربما كان ذلك بسبب خشيتهم من قوات سلطانهم ، لو قدر لهذه الحركة الاستمرار في النجاح ، والتمكن في السلطان .

ومما ساعد على زيادة هذه المخاوف ، وزيادة ضيق المسلمين بهذه الحركة ، دعاة هذه الحركة أنفسهم . ومبالغتهم في تحديد البدع ، والمخالفات الدينية ، ثم تنفيذ السلطة الحكومية بالقوة ما يطلبه دعائها .

وفي الاشتباك العسكى المسلح بين القوات المصرية والقوات السعودية لم يكن النصر حليف المصريين اول الامر . بل هزم الجيش المصرى قبل انتصاره الأخير ، على عهد قيادة الأمير طوسون .

ولكن مالبث النفوذ السعودى أن عاد بالتدريج الى قوته ، والى سيطرته نهائيا على نجد والحجاز ، على نحو الوضع القائم ، منذ سنة ١٩٢٥ . بعد توقيع معاهدات مع أمراء الجزيرة العربية الآخرين من جهة ، والانجليز من جهة أخرى .

* * *

٢ — الحركة الدينية الإصلاحية :

هذا ما يقال عن الجانب السياسى . وقد زاد هذا الجانب قوة بعد أن اكتشف آبار البترول على شاطئ الخليج العربى مما يدخل في حدود المملكة العربية السعودية الآن . وأصبح للنفوذ السياسى في شبه الجزيرة العربية قوة اقتصادية ،

ولو نظم أمر هذه القوة الاقتصادية لامحت في دفع الحركة الدينية وفي بناء هذه المملكة على أسس اسلامية سليمة ، كما يبغي دعاة هذه الحركة . ولكنهم لم يخطوا الخطوات الايجابية حتى في الانتفاع بالاسلام ، او على الأقل في عرضه العرض الصحيح المنتج ، كما سيبدو لنا فيما بعد .

ولحمد بن عبد الوهاب ، مؤسس هذه الحركة ، عدة كتب — كما يروى المؤرخون — من بينها : كتاب : « التوحيد » وكتاب : « كشف الشبهات » ثم كتاب : « تفسير القرآن » .

ويضيف الأستاذ أحمد أمين في كتابه « زعماء الإصلاح » ان الشيخ كتب بخط يده رسالة لابن تيمية ، مودعة الآن في المتحف البريطاني بلندن .

* * *

أسس الدعوة الوهابية :

وترجع أسس هذه الدعوة الاسلامية الى ثلاثة انواع :

أولا : فيما يتصل « بالاصول » وعلى العقيدة :

✽ فانها هنا تدعو الى توكيد « التوحيد » ونفى « الشرك » بحيث تقصر القداسة والعبادة على الله وحده .

ويفهم من معنى القداسة والعبادة كل معنى يقوم على الاحترام ، ولو كان بحكم الآلف والعادة : فبناء القبور على وجه الأرض ، وزيارتها في انتظام ، والوقوف عندها في خشوع ، ليست منافذ ينفذ منها الانسان الى « الشرك » وعدم « التوحيد » . بل هي شرك على الحقيقة . ولهذه المبالغة في فهم معنى التوحيد ، أو فهم معنى الشرك سمى دعاة هذه الحركة حركتهم باسم « التوحيد » .

وهنا في هذه المبالغة يمكن عامل « الفرقة » بينهم وبين بقية المسلمين ، فبينما هم يرون انفسهم موحدين أو أهل توحيد ، ويرون غيرهم — ممن لا يسلك سبيلهم في المبالغة — مشركين ، اذا بغيرهم ينظرون اليهم على أنهم : أهل تشدد وتزمت ، واصحاب ضيق في الافق والفهم لهذا الأصل الاسلامي ، وهو أصل التوحيد . لان زيارة القبور ، أو اقامتها على وجه الأرض سوف لا يعيد الآن بحال وضع الوثنية العربية الاولى على عهد الدعوة الاسلامية ، ومن ثم لا وجه لخشية الشرك ، فضلا عن وقوعه ممن يقيم القبر أو يزوره .

والوثنية التي يمكن أن توجد في القرن العشرين ، ليست وثنية الأحجار أو الأموات ، انما هي وثنية الأحياء أصحاب السلطان والنفوذ . ولا يقضى على هذه الوثنية بالدعوة الى هدم القبور ، وتحريم زيارتها ، وانما بتحقيق شعور المساواة بين الحاكم والمحكوم ، وتحقيق الاخاء والتعاون في الاسلام بين الفرد والمجموع ، وتحقيق بقية المبادئ الاسلامية الأخرى في المجتمع الاسلامي .

✽ تنادى هذه الحركة باتباع مذهب السلف في صفات الله . وهو المذهب المعروف بالتفويض في كيفية اتصافه بها ، بعد الايمان بأنه سبحانه يتصف به .

وبذلك لا ترى رأى المعتزلة القائلين بأنها عين الذات ، وليست غير الذات .

كما لا يرون رأى الأشاعرة القائلين بأنها ليست غيرا ، وليست عينا .
وواقع الأمر : ان المسلمين ، بعد القرن الأول الهجرى ، جعلوا من « الصفات » لله مشكلة ، على اثر ان تأثروا بالفكر الأفلاطونى الحديث ، وبالنزعة المسيحية في الأتانيم . ولو أرجعوا الأمر الى القرآن وحده لما كانت هناك مشكلة في هذه الصفات ، ولتحدد تصور المسلمين لاتصاف الله بها بنوع مداركهم وتصورهم لنصوص هذه اتصافات ، دون حاجة الى مناقشة جدلية عقلية في كيفية الاتصاف بها .

وثانيا : فيما يتصل بالفروع . وهى الفقه . نرى :

✽ أن فقه الحركة الوهابية يتبع مذهب ابن حنبل ، بوجه عام . ولكن اذا صح من وجهة نظر الكتاب والسنة رأى على خلاف ماينسب لأحمد بن حنبل ، فإنه يجتمع . وذلك مثل : تقديم الجد على الاخوة في الميراث . اذ عكس ذلك منسوب لابن حنبل . وهذا يتصل اتصالا وثيقا بفكرة الاجتهاد ، وفرضه ، وعدم التقليد المطلق .

✽ وان تقتصر الحجية في مصادر التشريع على القرآن والسنة الصحيحة وحدهما . اما الاجماع فيتوقف اعتباره على وجود شاهد له من القرآن والسنة الصحيحة . وبذلك تعود حجيته (اى الاجماع) الى حجية القرآن والسنة . ومقصود الاجماع — فى الأغلب — على نحو ما هو معروف لابن تيمية ، من رغبته فى قصره على اجماع مجتهدى الصحابة ، عليهم رضوان الله ، لايتعداه الى اجماع التابعين أو المجتهدين فى كل جيل بعدهم .

✽ وتنكر تقليد غير واحد من الائمة الأربعة : ابن حنبل ، ومالك ،

وإبى حنيفة ، والشافعى . وذلك — كما تذكر — لعدم ضبط مذاهب من عداهم ، كمذهب الشيعة ، أو مذهب داوود الظاهرى الأصفهانى .

تذكر هذه الحركة مذهب الشيعة فى الفقه ، تبعاً لتأثيرها بموقفها السلبى من القول بالعصمة ، وبالوسيلة فى مذهب الشيعة فى « الأصول » .

ولكن إذا كان القول بالتقية ، والوسيلة ، كلاهما ليس أصلاً من أصول الفقه فى نظر الشيعة ، غاية صلة بين رفض الفقه الشيعى وبين عقيدة أو عقيدتين لا دخل لواحدة منهما فى الفقه والاستنباط ؟

والعصمة إذا أخذت بالتطبيق الشيعى لها عند الزيدية ، أو الإمامية ، من أنها تجنب الخطأ فى العمل من الإمام ، فصلتها بالفقه عندئذ — وهو البحث النظرى — صلة ضعيفة .

نعم لو أخذت العصمة كعقيدة ، على أن ما يأتى به الإمام ، قولاً أو عملاً ، واجب الاتباع — عندئذ ، يكون قوله أو عمله أشبه بالسنة الصحيحة . وهنا تقول الحجة الوهابية ضد الفقه الشيعى القائم على مثل هذه العصمة . لأن الإنسان المجتهد ، بعد الرسول عليه السلام ، لا يلزم غيره بإجتهاده ، ولا يلزم غيره بتقليده . إنما الإلزام بإجتهاده قاصر عليه نفسه ، فيما اجتهد فيه .

وثالثاً : فيما يتصل بموقفها السلبى ضد الاتجاهات الإسلامية المذهبية والفكرية الأخرى فإنها :

✽ وتحارب الفلاسفة ، على نحو ما حاربهم ابن تيمية ، وابن قيم الجوزية من قبل .

✽ وتحارب من يعتقد من الشيعة « بعصمة الإمام » والقول : بالتقية ، والوسيلة . والوسيلة هنا اتخاذ الإمام واسطة ، عن طريق تلقى تعاليمه ، واتباع رايه فى الوصول الى الآخرة ، وهى القربى من الله سبحانه وتعالى .

والوسيلة على هذا النحو جاءت الى الجماعة الإسلامية من طريق

مدرسة الأملاطونية الحديثة . فقد حددت هذه المدرسة العالم الرفيع في الوجود الرفيع في القيمة ، من أجل كونه أصلا لما عداه ، ومشرفا ومديرا . لغيره ، وراميا لتوجيهه ، بثلاثة من الموجودات كما سبق ذكر ذلك غير مرة — وهي :

الأول ،

العقل ،

النفس الكلية .

والوسيلة ليست عقيدة خاصة بغلاة الشيعة ، وهي أيضا توجد عند الصوفية المنحرفة . ويلعب الدور الأول فيها « المريد » أو صاحب « الفراسة » .

وكذلك توجد عند عوام الفرق الأخرى ، تقليدا ، والفا ، وعادة ويمثل هذا الدور في نظرهم : « الأولياء » ، وهم أصحاب « الكرامات »

والاسلام في تحديده للأولياء ، لم يعرف ذلك التحديد العرفي . والولي لم يزل في القرآن هو المتبع لكتاب الله ورسالته .

وأولياء الله الذين لاخوف عليهم ولا هم يحزنون — هم أولئك أصحاب الايمان القوى ، بحيث لايزعجهم في حياتهم نقص في الأموال ، والانس والثمرات ، ولازعجهم هزيمة ، ولاطفيان صاحب سلطان .

* وتحارب المتصوفة المتأخرة ، لقولها : بالاتحاد ، والحلول ، وبرفع التكليف ، بناء على فهمها الخاص (أى فهم المتصوفة المتأخرة) في القرآن ، من أن له ظاهرا وباطنا .

* كما تحارب وجوب شد الرحال الى قبور الصالحين أو الأولياء ، وفي مقدمتهم : صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام وعليهم رضوان الله .

* * *

التعليق على حركة محمد بن عبد الوهاب :

ويلاحظ فيما عرضنا لعناصر هذه الحركة من الوجهة الفكرية :

أولاً : أن حركة محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر قامت على أساس التمهيد بمذهب معين ، وهو مذهب أحمد بن حنبل . ولأنها أسست على التمهيد بمذهب معين تعتبر امتداداً في التمسك بالمذاهب الإسلامية ، كل منها على حدة ، وتمثل طوراً من أطوار التبعية لمذهب خاص .

ثانياً : إذ تنادى هذه الحركة بالرجوع الى « مذهب السلف » ، لاتعنى أكثر من إبعاد القياس والعرف ، مع التزام نصوص القرآن والحديث الصحيح في التفقه في دائرة التشريع . وبذلك تستمر في مجال الخصومة المذهبية . ولاتعنى أيضاً في دائرة الحياة العملية إلا محاربة المستحدث من العادات ، بعد فترة الإمام السلفي ، وهو رائد المدرسة الحنبلية .

ثالثاً : لم تقصد من أول الأمر أن تكون حركة « عود على بدء » ، على معنى : تصفية العصبية للمذاهب الفقهية ونخلها ، في التشريع وفي المعاملات ، ولذاهب العقيدة في تصور الله والاعتقاد به . عن طريق علمي . ثم السير بالفرد والجماعة في حياتهما على النحو الذي ساد قبل المذاهب الإسلامية ، أو على الأقل قبل وضوح العصبية المذهبية وقوتها في تفريق الجماعة الإسلامية .

رابعاً : الحركة الوهابية تقليد آخر ، وليست تجديداً أنطوى على استقلال في بيان قيمة المذاهب الإسلامية في العقيدة والتشريع في المعاملات ، وفقه العبادات . . هي تقليد لحركة الشيخ تقي الدين بن تيمية في ذلك ، وليست استهواراً لحركته في نقدها ، في هدمها وبنائها .

✽ ولكن ، ان كانت تعتبر تقليداً ، أو استمراراً لطور التقليد — فإنها تتميز بأنها صانت آراء ابن تيمية ، وعينت بها في القرن الثامن عشر ، بعد مدة أربعة قرون لم تلق فيها هذه الآراء العناية الكبرى التي لقيتها من جانب حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب . سواء من جانب الدعوة والتمسك

بها ، أو من جانب الاعتراف بها رسميا من بعض السلطات القائمة في البلاد الإسلامية . وبعد أن كانت تعتبر أيام ابن تيمية نفسه ، وبعده بقليل — في التقدير العام للمسلمين من العامة وأرباب المذاهب — نوعا من الخروج في فهم الدين أو نوعا من الالحاد .

وهي تعتبر قنطرة لآراء ابن تيمية ، مرت عليها الى الأجيال القادمة . وتعزید السلطة الرسمية السعودية اعطاها قوة البقاء والاستمرار .

✽ وآراء ابن تيمية وإن تمسك في الفقه بمذهب الإمام أحمد بن حنبل — تضمنت أو قامت على النقد العلمی للمذاهب الإسلامية الأخرى . وإن لم يبلغ هذا النقد درجة عليا في الحيدة وعدم التأثير بالجانب الشخصي فيه .

ولهذا تعتبر الحركة الوهابية بعده : الحركة الإسلامية التي حوت بذور « النقد » بصفة عامة وقدمتها الى الحركات الإسلامية الأخرى ، في القرنين التاسع عشر والعشرين .

ومن أجل ذلك تعتبر تهييدا لهذه الحركات ، كما تعتبر نوعا من « التقدمية » بالقياس الى عصور التبعية المطلقة . لأن طابع النقد صاحبها، وإن لم تسر فيه بخطوات واضحة .

وسنلاحظ : فيما بعد : أن طابع الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة الهادفة الى إعادة القيمة للمبادئ الدينية في حياة المسلمين ، الذي أخذ يتبلور شيئا فشيئا ، هو :

النقد « العلمی »

أو هو التصفية والنخل للمؤلفات المذاهب الإسلامية الأخرى .

واضعاف التبعية المذهبية . كي تعود تعاليم الجماعة الإسلامية من جديد قريبة من القرآن والحديث الصحيح وحدها . وإن اختلفت الآن بعد هذا القرب ، مع تلك الآراء التي سادت فترة الركود العقلي واكتفت بالشرح ، أو التلخيص ، لما ترك الأولون في الجماعة الإسلامية .

✽ ومع أن المعروف ، أن ابن تينية ، في هجومه على الشيعة ، كان يقصد فرقة الغلاة منهم التي سماها « الرافضة » ، وكان يوجه نقده على الأخص لجماعة الباطنيين ، أو التعليميين منهم — مع ذلك لما ورثت الحركة الوهابية اتجاه ابن تيمية وسعت شقة الخلاف بين السنة والشيعة عامة . وغالت في تصوير الشيعة على الإطلاق ، وأصبحت الفجوة كبيرة في النزاع المذهبي بين السنة والشيعة منذ القرن الثامن عشر الميلادي ، بل أصبحت أشد من ذي قبل . وكانت زيادة الفجوة على هذا النحو أثرا سلبيا للدعوة الوهابية .

يضاف الى هذا الأثر السلبي لها في هذا الجانب اثر سلبي آخر ، أتت به في مسألة القبور وزيارتها . فتشددت في تحريم شد الرحال الى القبور — وهو رأى أو عقيدة سليمة في أصلها — حدا برجال السلطة السياسية القائمين على صيانة الحركة الوهابية ونهوها أن يعمدوا في ازالة القبور وانتهاك حرمة الموتى ، وعلى الأخص انتهاك حرمة رجال من الصحابة كان لهم أثر لا ينكر في الدعوة الاسلامية .

✽ ولو أن الحركة الوهابية سارت في نخل الآراء الاسلامية في مذاهب الجماعة الاسلامية المختلفة ، وساعدت على ايجاد حركة علمية تهدف لهذه الغاية ثم ولت وجهها نحو الحضارة المعاصرة والفكر المعاصر ، واتخذت منها موقفا يميله عليها الكتاب والسنة ، قبل أن يتحزب في تفسيرهما المسلمون ، وقبل أن يفرقوا بينهم شيعة وأحزابا — لو أنها فعلت ذلك :

لأفادت في بناء حركة علمية اسلامية سليمة ،

ولأفادت كذلك في تنوير الرأى الإسلامى بالمقومات السلبية التي تصاحبها ، مما قد يستسيغه ميزان الكتاب والسنة ،

ولأفادت ثالثا في نهضة شعب عربى في الجزيرة العربية نهضة اجتماعية وتوجيهية ، بحيث تضلخ أن تكون عنوانا واضحا لحكم حديث قام على أسس اسلامية .

✽ أن الحركة الوهابية تشددت غيما وسع الخلاف بينها وبين الشعوب الاسلامية الأخرى . وبالأخص بينها وبين الجماهير في هذه الشعوب .

ان دعوتها الى القرآن والسنة صاحبها تفسر تطبيقى عملى لها ،
ابعدھا عن الوضع والهدف يوم ان نادى بها ابن تيمية .. صاحبها تفسر
تطبيقى عملى لها يشير : الى انها الدعوة الى الحياة الصحراوية على عهد
الجماعة الاسلامية الاولى . وليست الدعوة الى الاسلام الواضح ، كما
يمثله القرآن والسنة الصحيحة . ذلك الاسلام :

الذى يساوق الحضارة الصناعية ،
ويساوق المستوى الرفيع فى الحياة الانسانية ،
ويساوق « التقدمية » فى بناء الجماعة بناء سليما .

انها لم تستسغ حتى الآن — من الوجهة النفسية — عصر « الآلة »
الحديثة ، فضلا عن عصر « الآلية » والتكنولوجيا القائمة . مع ان الدعوة
الى القرآن والسنة قصد بها أولا وبالذات سير الحياة الاسلامية فى ظل
تعاليم الاسلام . وفى صحبة الحضارة الصناعية التى لابد منها الآن
لحياة شعب يرتفع بنفسه عن مستوى الحياة الدنيا فى المعيشة بما يكتنفها
من ضعف واذلال .

* ان سير الحركة الوهابية — من الوجهة الفكرية ، والعملية —
الآن يسند :

اتجاهها ليس هو الاتجاه صاحب الأثر الإيجابى فى نهضة شعب جزيرة
العرب ،

ولا هو كذلك صاحب اثر ايجابى فى ربط طوائف الجماعة الاسلامية
بعضها ببعض ،

ولا هو ثالثا مما يدل على ان الاسلام دين لحكم الجماعة ، واصلاح
الفرد ، وانه يستطيع مواجهة الأحداث والوان الحياة المختلفة .

* ان الفجوة بين الفكرة الأساسية للحركة الوهابية وبين التطبيق
العملى فى حياة المؤمنين بها فجوة واضحة .

ان مجال الفكر الوهابى والعقيدة الوهابية مجال القراءة والترديد .

انه مجال الاصطناع والاحتراف بها في غير بناء ، وفي غير ملامعة .

اما حياة الجماعة الوهابية فانها على نحو حياة اية جماعة اسلامية اخرى ، تسير في عزلة عن الفكر والآراء الاسلامية ، وتخضع في تحركها وفي سيزها الى عوامل مرددة بين اتجاهات شرقية واخرى غربية ، وبين عادات وتقاليد لا يحددها مصدر واحد .

وكان المؤمل في معانقة السلطة الرسمية لها ان تتميز عن اية حركة اسلامية اخرى بالتطبيق العملى ، وفقا للفكرة الاصلية ، السلبية والايجابية معا . وأن تكون حياة الجماعة التى آمنت بها عنوانا تتجلى فيه فكرة الداعى ، كما آمن بها وتركها من بعده .

✽. ان التأخى بين تعاليم المذهب الوهابى والسلطة الزمنية في المملكة العربية السعودية — طبقا للعهد الذى وقع بين الشيخ والامير سنة ١٧٤٤م — كان :

يحتم ابعاد الثنائية في التعليم في هذه المملكة ، وتوزيعه بين دينى ومدنى .

ان البلاد الاسلامية وفي مقدمتها مصر ، سلكت هذا الطريق الثنائى تحت ضغط الاستعمار الأجنبى . مع أن التربية السليمة كانت تفرض مدرسة واحدة في مرحلة التعليم العام ، يقوم منهجها على التراث الاسلامى والعربى قبل كل شيء . وهنا لم يشأ الاستعمار ان تتجه البلاد الاسلامية التى تحت نفوذه ، فى التربية والتعليم هذا الاتجاه ، والا لاسست مايزيد القضاء عليه ، وهو الشخصية الاسلامية .

اما الامارة السعودية ، ثم المملكة السعودية من بعد ، فلم تقع تحت نفوذ استعمارى . ثم عاشت وكافحت ، وهزمت وانتصرت من أجل الدعوة الى آراء محمد بن عبد الوهاب ، ، وصاغت نفسها فى المجال الداخلى والخارجى كدولة اسلامية . فسلوكها مسلك البلاد الاسلامية ، التى وقعت تحت سيطرة الاستعمار الغربى ، فى ازدواج التعليم وتقسيمه الى نوعين ، لايتفق مع الارتباط الوثيق بين الدعوة والسلطة الرسمية ، والا كان ذلك

آية في نظر القائمين بأمر الدعوة والسلطة معا على أن التراث الثقافي الاسلامي والعربي لا يطبق أن تنضم اليه معرفة أخرى ، مما تسمى بالمعرفة الانسانية ، في مجال واحد . وهذا الافتراض لاتؤيده طبيعة التراث الاسلامي .
واذن — كما ذكرنا — هناك :

انفصالية بين تعاليم المذهب الوهابي والحياة العملية لاتتبع هذا المذهب ،

وهناك انفصالية أخرى في دائرة التعليم النظري نفسه ، بين هذه التعاليم والثقافة الانسانية .

واذن تعاليم المذهب الوهابي ، كتعاليم الدين الاسلامي في اى بلد اسلامي آخر ، في عزلة عن الحياة ، وعزلة عن التعليم العام . وليس هناك اثر عملي لميزة الفأخى بين الدعوة والسلطة ، لا في مجال التطبيق ولا في مجال التعليم العام .

ومع ذلك لم يزل لنا أمل كبير في أن تأتي الخطوة الاولى في تحقيق هدف هذه الدعوة من جانب « آل الشيخ ... » فانهم هم الذين ورثوا العناية بهذه الدعوة ، في مجال الفكر والنظر ، وفي مجال التطبيق في الحياة . وعليهم وحدهم تقع ثبعة التقصير في عرض هذا المذهب ، في صورة مرنة تستوعب ظروف الحياة الحديثه ، وتحفز على النهضة الايجابية التى تؤسس على مقومات الحياة المعاصرة ، وهى حياة القوة المادية والمعنوية ، وتؤثر هذا الشعر على شيء آخر سواه ، وهو شعر : البقاء للأصلح .

والاسلام دين هذه القوة المزدوجة ، ومن أجلها تكمن فيه امكانيات البقاء والخلود .

* * *

الفصل الخامس

الحركة السنوسية

تنسب هذه الحركة الى السنوسى الكبير . وهو محمد بن على السنوسى ، الخطيب ، الادريسي (١) . والمسرح الزمنى لهذه الحركة هو النصف الاول من القرن التاسع عشر .

ولد فى قرية « الواسطة » بالقرب من بلدة مستغانم فى الجزائر . وينتهى نسبه الى الحسن السبط ، ابن على بن أبى طالب ، وفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم . كما ينسب الى الادارسة ، التى أسس ادريس الأكبر دولة لهم فى مدينة « ولىلى » بالمغرب سنة ١٧٣ هـ (فى القرن الثامن الميلادى) . ثم انتقل مركزها بعد ذلك الى مدينة « فاس » العاصمة الجديدة . ومن هنا يلقب بالادريسي . كما أخذ لقبه « الخطيبى » من جده « خطيب بن على بن يحيى » . وأخذ لقبه السنوسى من جده « السنوسى بن العربى » الذى أخذ بدوره من قبيلة بنى « سنوسى » احدى قبائل تلمسان بالجزائر ، التى نزلت بجبل يسمى « سنوس » هناك بالجزائر . ومازالت تعرف عائلة السنوسى الكبير فى الجزائر حتى الآن بعائلة « الاطرش » .

وهو من عائلة عرفت بالعلم . ويرجع الى عمته ، السيدة فاطمة ، الفضل فى تنشئته الدينية والعلمية ، بعد أن توفى والده فى سن الخامسة والعشرين وبقي هو فى كف عمته . ويقال : انه كان لها شغف علمى ، وانها انقطعت للدرس والتدريس ، والوعظ والارشاد . كما يقال : انه كان يتردد على مجلسها كثير من الرجال .

(١) عاش بين سنتى ١٢٠٢ - ١٢٧٦ هـ (٢٢ ديسمبر سنة ١٧٨٧ - ٧ سبتمبر سنة ١٨٥٩ م) ودفن فى الجغبوب .

وقد التحق ، وهو في سن صغير ، بأحد معاهد بلدة « مازون » بالجزائر ، ثم ذهب الى مدينة « فاس » للالتحاق بجامعة القرويين وقد اشترك في تأسيسه أحد أجداده . ويعتبر مركز العلوم الاسلامية في هذا المحيط ، ويشبه الأزهر بمصر الى حد كبير . وهو ، وجامعة الزيتونة يمثلان مقراً للدراسات الدينية والعربية في شمال افريقيا .

وتتلذذ في هذا الجامع على سيدى محمد القندوز . وكان معروفاً باعتداده برأيه ، وابتنائه عن طلب الزلفى لدى الحكام . وقد أعدمه الحاكم التركي للجزائر ، حسن بك ، سنة ١٨٢٩م تخلصاً منه ومن أعوانه ممن كانوا يسمون : « الاخوان » .

وهناك في جامع القرويين درس السنوسى الكبير فقه المالكية . وبعد أن أجزى قام بالتدريس فيه فترة من الوقت . ثم في نفس الوقت تتلمذ في التصوف في زاوية « عين مهدي » على الشيخ أحمد بن محمد التيجاني (١) ، صاحب الطريقة التيجانية ، والذي أسسها في آخر القرن الثامن عشر في بلاد الجزائر . وإلى هذه الطريقة يرجع الفضل في نشر الاسلام في افريقيا الغربية .

وهذه الطريقة متفرعة عن الطريقة الخلواتية ، التي ظهرت للوجود في القرن الرابع عشر الميلادي (٢) . والطريقة الخلواتية هي إحدى الطرق الصوفية الثلاث الكبرى في افريقيا « المدارية » — نسبة الى مدار خط الاستواء — والطريقتان الأخريان : القادرية ، والشاذلية .

والقادرية نسبة الى السيد محمد بن عبد القادر الجيلاني ، الذي ولد في جوار بغداد (٣) ، ودخلت طريقته بلاد المغرب في القرن الخامس عشر الميلادي على أيدي مهاجري واحة توات في جنوب الجزائر .

والشاذلية ترجع الى مؤسسها أبى الحسن على بن عبد الله الشاذلي (٤) .

(١) عاش بين سنتي (١٧٣٧ — ١٨١٤ م) .

(٢) نسبة الى السيد / محمد الخلواتي .

(٣) ولد سنة ٤٧٠ هـ (١٠٧٧ م) وتوفي سنة ٥٦١ هـ (١١٦٦ م) .

(٤) عاش بين سنتي (٥٥٣ — ٦٥٦ هـ) .

وفي أثناء اقامته بفاس ، التي تبلغ سبع سنوات من سنة ١٨١٠ الى سنة ١٨١٧ م ، كان حريصا على زيارة الزاوية ، والاجتماع بالاخوان .

وفي سن الثلاثين من عمره ترك السنوسي الكبير مدينة فاس ، قاصدا مكة لاداء فريضة الحج . فبذلك طريقه في جنوب الجزائر الى مدينة « قليبس » بتونس ، ثم الى مدينة طرابلس ، فمصراته ، فبنى غازي ... فالقاهرة ... فالحجاز .

وهناك بالحجاز اقام ست سنوات ، درس خلالها الفقه الاسلامي على علماء مكة ، وتعرف احوال المسلمين عن طريق اتصاله بالحجاج في موسم الحج ، ثم عاد الى الجزائر ، حوالي سنة ١٨٢٥ م ، وبقي هناك حتى سنة ١٨٣٣م اي بعد الحملة الفرنسية على الجزائر بثلاث سنوات .

وذهب بعد ذلك مرة ثانية الى الحجاز ، واقام بمكة ثماني سنوات اخرى ، واطلب فيها ايضا على الدرس .

ومن العلماء الذين اتصل بهم هناك :

السيد احمد بن ادريس الفاسي (١) ، الرئيس الرابع للطريقة « القادرية المراكشية » وتجاوب معه علميا وروحيا ، وصحبه في رحلته الى اليمن ، بعد ان ضايقتهم علماء مكة . وكان معهما في هذه الرحلة السيد محمد عثمان الميراعني ، احد تلاميذ السيد احمد بن ادريس الفاسي ايضا . ومؤسس الطريقة الميراعنية في السودان . وهناك اقاموا جميعا باليمن ثلاث سنوات .

وبعد ان توفي استاذة باليمن ، عاد السيد السنوسي الكبير الى الحجاز . وهناك أسس « زاوية » جبل ابي قبيس . وبعد ان انشأها ، والتف الناس حوله ، خشى رجال الحكم العثماني من حركته هذه ، متأثرين في ذلك بما لاقوه من مقاومة سابقة من رجال الحركة الوهابية .

وانضم الى هؤلاء الرجال الرسميين علماء مكة ، واشرافها ، حرصا على مكانتهم ومنزلتهم ، كما انضموا اليهم من قبل في مقاومة الحركة الوهابية

(١) توفي في اليمن سنة ١٨٤٣م .

للسبب نفسه . فوجد نفسه مضطرا الى ترك الحجاز ، فتركه سنة ١٨٤٥م ،
وسعه بعض أتباعه متجها الى القاهرة وأقام فيها بضعة أشهر . ولكن لم تطيب
له الإقامة مدة أطول من ذلك ، لما لمسسه من معارضة رجال الأزهر له ،
ولتفكيره وطريقته في فهم الإسلام فوصل الى واحة « سيوة » ، ومكث فيها
فترة ، ووضع بذور الدعوة السنوسية . ثم رحل منها الى طرابلس الغرب ،
فأصدا الى الجزائر .

ولكن في رحلته من طرابلس الى مدينة « قابس » بتونس بلغه أن الفرنسيين
استولوا على الجزائر كلها ، وكادت المقاومة الشعبية فيها أن تنتهى . فعاد
الى طرابلس ، ثم منها الى برقة ، وانتهى به المقام في مدينة بنى غازى
في ليبيا .

ثم عاد مرة ثالثة الى مكة في سنة ١٨٤٦ م . ولم يلبث أن رجع الى
برقة سنة ١٨٥٣م وأسس على حافة الجبل الأخضر ، من ناحية الجنوب ،
زاوية « العزيمات » . ثم بعد أن أقام فيها مدة انتقل الى الجغبوب في
الجنوب ، التى تبعد مائة وستين كيلومترا عن ساحل البحر الأبيض
المتوسط وأسس بها زاوية الجغبوب سنة ١٨٥٦م .

وتعتبر جغبوب ملتقى لحجاج شمال أفريقيا عبر الاراضى المصرية وملتقى
القوافل التجارية بين الصحراء الكبرى والسودان ، ووسط أفريقيا جنوبا
وساحل البحر الأبيض المتوسط شمالا ، كما تعتبر زاوية هذه المحلة الزاوية
النموذجية للحركة السنوسية من الوجهة الفكرية والنظرية والتطبيق العملى
معا .

أما زاوية « الكفرة » التى تبعد نحو سبعماية كيلومترا من ساحل
البحر الأبيض المتوسط الى الجنوب فقد شيدت في عهد خليفة السنوسى
الكبير : السيد محمد المهدى .

والمدة التى أتمها السنوسى الكبير في ليبيا ، ونشر فيها مذهبه ، تقرب
من عشر سنوات . وفي هذه المدة أسس فيها احدى وعشرين زاوية .
وأشهرها :

زاوية البيضاء وسط الجبل الأخضر ، حيث يوجد قبر الصحابي رافع الأنصاري ،

والجغبوب ،

وواحة الفقه في فزان ،

ومزدة في جنوب طرابلس .

وقد اختيرت مواقع هذه الزوايا بحيث تعتبر مراكز على الحدود الليبية شرقا وغربا وشمالا وجنوبا ، مركزا للثقافة والتحصين ... وغير ذلك من الاهداف التي تتصل بغرض الزاوية ، كما سيأتي .

عوامل الحركة السنوسية :

والسنوسى الكبير الم بالتراث الاسلامى فى جامع القرويين ، بعد أن حفظ القرآن الكريم فى موطن ميلاده . وتعرف على الزاوية واهدائها للطرق الصوفية فى الجزائر ، ومارس مع رجالها نشاط هذه الزاوية ثم وقف على أحوال العالم الاسلامى فى ترونده على مكة عدة مرات . كما أدرك موقف المسلمين عامة من غزو الجزائر على يد الفرنسيين الصليبيين ، هؤلاء الحاقدين على المسلمين لأنهم مسلمون ، ولتمسكهم بدينهم ثم على ما ملكت أيديهم من ثروات عديدة .

ويمكن أن نلخص أحوال العالم الاسلامى على نحو ما تأثر بها السنوسى الكبير فيما يلى :

❖ ضعف حال المسلمين ضعفا اقتصاديا ، وخلقيا ، ودينيا ، واجتماعيا :

(أ) فالمستوى الاقتصادى لحياتهم متواضع ، أو ضعيف .

(ب) ويغلب على سلوكهم الخلقى عدم الثقة بالنفس ، وعدم رعاية حرمة الغير .

(ج) وغمهم للدين يقوم على انه دعوة للتواكل ، وانه جملة من الماديات والتقاليد التى من شأنها أن تحجب رسالة الله للإنسان فى حقيقتها ، وانه مذهب امام ، أو طريقة شيخ ، أو حرفة دجال أو منجم .

(د) وجماعتهم مفككة ، ووعيهم الاجتماعى يكاد ينعدم ، والعصبية الطائفية طغت على روح الجماعة العامة ، والخصومة بين الطوائف تأخذ من تفكير المسلمين ونشاطهم أكثر مما يمنحونه للسعى فى الحياة ، لخير أنفسهم وجماعتهم .

✽ ضغط العالم المسيحى على المسلمين ، لا لاستغلاله اقتصاديا فحسب بل لممارسة « الحروب الصليبية » فى صورة أخرى على نحو ما عرف . مع احتلال الجزائر عام ١٨٣٠ م ومعاملة السلطة الفرنسية المسلمين هناك معاملة تقوم على اذلالهم ، وتجريدتهم من مقومات شخصيتهم العامة .

✽ ضعف المركز الرئيسى للسلطة الاسلامية العليا وهى الخلافة العثمانية عن مقاومة الضعف الداخلى ، وعن حماية البلاد الاسلامية من الاعتداء الخارجى عليها .

هذه الحال للعالم الاسلامى ، مع تنشئته النهضة الاسلامية : النظرية والعماية معا ، ومع اتصاله فى هذه النهضة بعلماء لهم تاريخ مجيد فى التضحية والايمان مثل : السيد محمد بن القنזור ، والسيد العربى بن أحمد الدرقاوى من اشيخ الطريقة الشاذلية ، والسيد أحمد بن محمد التيجانى الصوفى الكبير . خلقت منه زعما لحركة اسلامية فى النصف الاول من القرن التاسع عشر تتميز عن الحركتين الاسلاميتين قبلها وهما : حركة ابن تيمية ، وحركة محمد ابن عبد الوهاب ، وان اشتركت معهما فى الأسس والغاية ، وتأثرت بمثل الظروف والعوامل التى تأثرت بها هاتان الحركتان .

فالعوامل التى احاطت بهؤسس الحركة السنوسية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر هى نفسها التى احاطت بابن تيمية فى القرن الرابع عشر قبله ، وهى نفسها لم تتبدل فى وقت محمد بن عبد الوهاب فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر :

✽ اذ الشعور بضعف المسلمين بسبب الفرقة المذهبية وبسبب التوجيه المنحرف غير الاسلامى ، والشعور بضعف السلطة الاسلامية العامة — كما كان الحال فى بغداد على عهد ابن تيمية ، وكما كان فى القسطنطينية على عهد محمد بن عبد الوهاب ، ومحمد بن على السنوسى الكبير — كان واضحا

في محيط هؤلاء الدعاة جميعا . وهو شيء غير مستور يفتش عنه ، بل شيء يواجه القارئ للتاريخ الاسلامي في كل عصر من هذه العصور مواجهة واضحة قوية .

✽ اما الشعور بضغظ العالم غير الاسلامي على العالم الاسلامي فهو كما سبق يتمثل في عهد ابن تيمية في هجوم التتار وهجوم الصليبيين منذ آخر القرن الحادي عشر الى قرب نهاية القرن الثالث عشر ، وفي عهد ابن عبد الوهاب ومحمد بن علي السنوسي بدا يتمثل في هجوم الاستعمار الغربي على رقعة العالم الاسلامي ، في مكان اثر مكان ،

ولهذا سنرى ان ما يؤثر من آراء السنوسي ، وما يؤثر لابن تيمية ، ومحمد بن عبد الوهاب بعده ، ويعرف ايضا لمحمد بن علي ، مما يعتبر جميعه رد فعل لعوامل واحدة ، وفي الوقت نفسه علاجا لحال متشابهة .

ولكن اذا كان هؤلاء الثلاثة اشتركوا في التأثير بعوامل واحدة ، وكانت دعوتهم صدى لها — فانهم يفترون فيما بينهم بالسبيل الذي سلكه كل واحد منهم في تحقيق الدعوة . والفرق في هذا السبيل قد يكون :

في الفرق بين استعمال الشدة والضعف ، او سلوك اللين والافتناع ،

وقد يرجع الى تخير جانب من جوانب الآراء ، وتقديم هذا الجانب على غيره في التطبيق والتنفيذ مراعاة للظروف والاحوال التي تحيط بصاحب الدعوة .

فقد اشدت ابن تيمية وقسا في طلب تحقيق آرائه ، وأراد ان يحققها دفعة واحدة . فخاصم الجميع وحاربهم . ومن اجل ذلك رمى بحق او بغير حق ، بالخروج عن الجماعة الاسلامية ، على نحو ما رمى هو خصومه .

ومحمد بن عبد الوهاب اتبع نفس الاسلوب : ولحقته نفس النتائج التي لحقت استاذة ابن تيمية من قبل .

اما السنوسي الكبير فآثر مهانة السلطة الاسلامية المركزية كما يأتي . وهاذن الصوغية كما يبدو في كتابه : « السبيل المعين في الطرائق

الأربعين » . وتخبر من بين هذه الطرق طريقة خاصة به . وانتفع بأسلوبهم في الاجتماع والانتقاء بالمريدين والاتباع ، واستخدم أسلوب الاقتناع والدعوة ، كما يتضح في كتابه : « ايقاظ الوسنان » . وعنى بالمودعة والمعاونة وتجذب التسوية والعنف : بدا ذلك في « زاويته » التي اتخذ منها ومن نشاطها تحقيق التعاون والمحبة بين الجميع . وقد أثر أن يكون أمة لا دولة ، وأن يكون مريداً لا حاكماً ، وأن يكون أخاً لا سيداً .

وتاريخه هو تاريخ أمته وحركته ،

ومنهجه في حياته هو صراطه وطريقته ،

وتفكيره هو تحكيم كتاب الله .

ولم يعن في حياته بما يقال عن شخصه بين أتباعه . وهو لهذا لا يهتم بما توصف أو تسمى به حركته ومذهبه بعد مماته . فقد اهتم بشيء واحد : أن يكون مسلماً ، وأن يكون أتباعه مسلمين أعزاء على أنفسهم ، كرماء على غيرهم .

وسنرى أيضاً أن هذه الحركة السنوسية تتميز عن الحركتين السابقتين . عليها ، بأنها رأت في شخص الداعي الإمام في الدعوة ، وصاحب الحق في الفصل في الخصومات بين الأتباع ، وفي فرض الضرائب والمكوس . وبذلك تفانيت الازدواج الذي صجب الحركة الوهابية ، وازالت الثنائية بين رجال الدعوة ورجال السلطة المشرفة على تنفيذ مبادئ الدعوة ، كما تفادت معاداة السلطة القائمة ، على عهد ابن تيمية ، لأرائه وتفكيره .

ثم تتميز أيضاً بأنها زاوجت بين الآراء النظرية والتطبيق العملي لها في حياة « الزاوية » ، وأخذت أتباعها بالترويض على صفاء النفوس ، بخائب . فنقل عقولهم بثقافة القرآن وتعاليم السنة الصحيحة : وبهذا بحق أن تعد هذه الحركة دستوراً لحياة أقرته وآمنت به .

١ - تعاليم السنوسية :

للسنوسى الكبير ثلاثة كتب يمكن أن تصور الأسس التي قامت عليها الحركة السنوسية .

نفي كتاب : « ايقاظ الؤسنان » تحدث فيه :

أولا : عن وجوب الرجوع الى القرآن والسنة ،

وثانيا : وعن بيان أن : دلالة الكتاب والسنة واحدة ،

وثالثا : وعن وجوب اتباعها ، وتقديرها على رأى كل مجتهد ،

ورابعا : عن رايه فى العمل بالحديث ، وفى رأى الفقهاء ، والمحدثين ،
والأصوليين فيه ،

وخامسا : عن القول بالاجتهاد ، وردة على ذلك الزعم القائل : أن
الاجتهاد قد انتقطع بالاجماع ،

وسادسا : عن نعية على التقاليد ، ومما يقوله فيه :

« . لا يجب انحصار التقليد فى الأئمة الأربعة ، رضى الله عنهم ، لانه
لا واجب الا ما أوجبه الله ورسوله ، ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد من
الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة ، فيقلده دون غيره . بل لا يصح
للعامى مذهب . ولو سلم لم يلزمه ، ولا أحد من الخلق قط ، أن يتمذهب
أرجل من الأئمة بأخذ أقواله كلها ، ويدع أقوال غيره كلها .

« وهذه بدعة مبيحة حدثت فى الأمة ، لم يقل بها أحد من أئمة الاسلام ،
فيا لله العجب ؟ ماتت مذاهب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومذاهب
التابعين وتابعيهم ، وسائر الاسلام ، وبطلت جملة الا مذاهب أربعة أنفس
فقط من بين الأئمة والفقهاء . وهل بذلك قال أحد الأئمة ، أو دعا اليه . ؟
أو دلت لفظه واحدة من كلامه عليه ؟ . والذى أوجبه الله ورسوله على
الصحابة والتابعين هو الذى أوجبه على من بعدهم . . الى يوم القيامة ،
لا يختلف الواجب ولا يتبدل ، وان اختلفت كيفيته ، أو قدره ، باختلاف
القدرة والمجز ، والزمان والمكان ، والحال . فذلك — أبدا — تابع لما
أوجب الله » (١) .

وفى كتاب : « المسائل العشر » — وهو المعروف بكتاب « بغية المقاصد

وخلاصة المراد » — يذكر :

(١) كتاب السنوسية دين ودولة للأستاذ محمد غزاد شكرى ، ص ٣ .

**أولاً : أن هدى الأئمة الراشدين في الفتوى ، والمذاهب ، وللقضاء ،
هو لفهم المسلمين في القرآن والسنة ،**

وثانياً : أن السلوك الخلقي السليم هو الذى يتأيد بالكتاب والسنة ،

**وثالثاً : يتكلم مرة أخرى عن الاجتهاد والتقليد والفرق بينهما وبين انواع
الاجتهاد والمجتهدين ، وأبطل الزام انحصار التقليد في المذاهب الأربعة على
عكس محمد بن عبد الوهاب في التزامه مذهب أحمد بن حنبل ،**

**ورابعاً : ثم يكرر مرة أخرى رأيه في كلام المحدثين ، والاصوليين ،
والفتهاء في العمل بالحديث وتفرقهم فيه .**

**وفي كتاب « السلسلة السبع في الطرائق الأربعين » — وهو على
هامش كتاب « المسائل العشر » — تحدث مؤسس السنوسية عن الطرق
الصوفية ووصف الطريقة المثلى . التى رضى بها ، والتي عرفت بنسبتها
اليه ،**

**وهى طريقة تقوم على البساطة في التعبير وقت العظة ، وتستند في وصاياه
الى آيات القرآن الكريم . وتذكر العظة ، وتقرنها بالآية القرآنية . وما في
العظة هو معنى الآية مبسطا .**

**كما تقوم هذه الطريقة على دعوة التعاون ، والاخوة ، والتماسك .
والاجتماعات التى تهينها الطرق الأخرى للذكر والدعاء توجهها « الطريقة »
السنوسية في عمل تعاونى كاطعام الفقراء ، واستقبال الوافدين ، وإكرامهم
وتوجيههم نحو المحبة والصفاء .**

**وقد أبعد السنوسى الكبير من طرائقه التى اختارها الحديث عن
كرامات الأولياء ، وخوارق العادات ، وميزات « المتقدمين » و « المريدين » ،
واستعاض عن ذلك بالحديث عن « احديّة الله ، ورعايته لخلقه » .**

**ويذلك كانت طريقته تدريباً عليها لتصفية النفوس ، ومحبة بعضها
لبعض ، طبقاً لمنهج الاسلام المرسوم ، الذى لم يتغير بتأويل أو فهم ، تحت
رغبة خاصة .**

وميزتها أنها وجهت خصيصة الطرق الصوفية في الاجتماع الأسبوعى ، الى غاية عملية مثمرة ، لاشعوذة فيها ولا دجل . والحديث فيها هو الحديث عن الله جل شأنه ، ومن كتابه . لا يذكر فيها انسان آخر من شيوخ الطريقة ومقدميها . وموعد الاجتماع الأسبوعى حدد له الجمعة والاثنين من كل اسبوع .

٢ - الزوايا السنوسية :

والزاوية السنوسية هي الجانب الرئيسى الثانى فى الحركة السنوسية . هي التطبيق العملى للفكرة الاصلاحية التى نادى بها محمد بن على السنوسى الكبير .

والزاوية من الجهة المساحية : كانت تضم المؤسسات الآتية :

(١) مسجدا .

(ب) ومدرسة لتحفيظ القرآن الكريم .

(ج) ومعهدا دينيا ، لتدريس العلوم الاسلامية لمن اتم حفظ القرآن ، يعد للالتحاق بالازهر فى المرحلة العالمية .

(د) مساكن للطلاب الغرباء . ويطلق عليها « خلوة » . وهى مقسمة حسب موطن الغرباء ، وكل قسم منها يسمى « رباطا » .
(هـ) ومكتبة علمية .

وكان بزاوية جغبوب مكتبة تحتوى على ثمانية الف مجلد فى الفقه الاسلامى والتاريخ ، وتفسير القرآن ، والادب ، وعلم الفلك . وقد ضاعت هذه المكتبة بعد احتلال الطليان لواحة جغبوب فى سنة ١٩٢٥ على اثر تنازل الحكومة المصرية عن هذه الواحة للحكومة الإيطالية . تحت ضغط النفوذ البريطانى فى مصر فى عهد حكومة زيور باشا .

(و) وبيوتا « للاخوان » تقام حول هذه المؤسسات لسكنى الاخوان ، وهم الاعوان والاساتذة .

(ز) ومجلسا للضيوف . وهو مكان يعد لاستقبال الوافدين واتمامتهم فترة من الوقت .

وكل هذه الابنية والمؤسسات يلتف حولها سور خارجي . به عدة أبواب .

وكما كانت تضم الزاوية جملة من المؤسسات على هذا النحو ، كان يلحق بها بعض الاراضى الصالحة للزراعة ، وبعض دور اخرى للمرضى والصناعة المهنية ، مما له اتصال بتيسير الإقامة للطلاب والاتباع .

ولذا كانت لانقام الزاوية الا في بقعة مختارة اختيارا دقيقا بحيث تسهل فيها الحياة ، وبحيث تؤدي فيها الرسالة لأكبر عدد من الرواد والمقيمين . فكانت لا تقام الا بجوار الآبار ، وعلى الأطلال التي خلفها الرومان في الصحراء الغربية ، وفي المواضع الصالحة للزراعة . وفي المواقع الاستراتيجية ، كان تكون في تقاطع عدة طرق ، أو ملتقى للقوافل ، أو قريبة من الحدود الليبية ، في اتصالها بمصر ، أو بتونس ، أو الجزائر ، أو السودان ، أو قلب الصحراء الكبرى .

وكانت زاوية جغبوب تعتبر النموذج للزاوية السنوسية ، في اختيار موقعها ، وفي عدد مؤسساتها ، وفي المشاركة العملية التي كانت تتم بين الطلاب والاخوان في الدرس أو في الحقل ، أو في دار المهنة والحرفة . وكان السنوسى الكبير في أثناء اقامته في جغبوب ، يشترك مع الطلاب في يوم الخميس من كل أسبوع ، في النشاط الذي يؤدونه في الحقل . وكان يقصد بذلك أن يوحى الى هؤلاء الطلاب بأن العمل من أجل العيش والحياة لا يقل شأنًا عن تعلم الدين والعلم .

والزوايا السنوسية تحولت عندما بدأ الغزو الإيطالى في ليبيا سنة ١٩١١ م — الى مراكز للمقاومة . وأدت في خدمة الوطن الليبي مهمة جليلة . اذ بفضلها استمرت المقاومة الشعبية من سنة ١٩١١ الى سنة ١٩١٨ م . ولم تنته المقاومة الا بعد أن تألب الاستعمار الغربى في افريقيا في صورة جماعة على اباداة البقية الباقية من أتباع الحركة السنوسية :

فسلمت انجلترا جغبوب الى ايطاليا باسم الحكومة المصرية ، ودخلت الجيوش الفرنسية واحة فزان باسم المحافظة على تونس ، وباسم « البانى » هناك في تونس .

وكان آخر عمل وحشى قام به الغزاة المستعمرون من الأوربيين ،
للاجهاز على المقاومة الشعبية السنوسية القاء السيد عمر المختار -
من قواد الحركة السنوسية - من طائرة حلقت به فوق جمع كبير من الليبيين ،
وقتل لوقتته ، وأراد الحاكم الايطالى « جراتزايانى » بذلك أن يثير الرعب
في قلوب الأحياء من الليبيين ، عندما أراد أن ينتقم بهذه الصورة البربرية
من زعماء حركة المقاومة .

وبعد أن انتهت المقاومة الشعبية هناك في ليبيا ، اتخذ الايطاليون
الرسميون هذه الزوايا مراكز لتثبيت استعمارهم . فجعلوها نقاطا للحراسة
على الحدود . ولتتبع بقية الأتباع والاخوان ، وللاشراف على القوافل
المارة وحركة التجارة العابرة ، بين ليبيا والبلاد المجاورة .

وكان للحركة السنوسية مجلس يسمى مجلس « الاخوان » وكان يتألف
على عهد السنوسى الكبير . من :

- ١ - السيد أحمد الريفى ، من الجزائر .
- ٢ - والسيد على عبد المولى ، من سفاقس بتونس .
- ٣ - والسيد عمران بن بركة الفيتورى ، من ليبيا الغربية .
- ٤ - والسيد محمد مصطفى المنفى ، من تلمسان بالجزائر .
- ٥ - والسيد محمد البكرى ، من واحة بسكرة بالجزائر .

وكانت مهمته مباشرة « الاعداد » في الزوايا المختلفة والتوجيه حسب
أصول الفكرة السنوسية .

أما رسالة الزوايا السنوسية فكانت تتجه الى خلق جيل من المستميين
يقتسم بالتسامح في علاقة بعضه ببعض . وبصفاء النفس من الأحقاد
والضغائن ، وبالايمان بالله ، وبالحمية من أجل الله والوطن . كانت تحاول
بناء جماعة قوية متساندة ولايغمر جانبيها بالنسبة للعدو الخارجى ، ولايتترك
فرد منها فردا آخر دون أن يعاونه ، ويكون له أخا في الشدة قبل اليسر .

ومن أجل توحيد الاشراف على حركة التوجيه في المجاملات المختلفة كان

الأشخاص الذين يقومون بالتدريس ، هم أنفسهم الذين يقومون بالفصل في المنازعات ، وهم الذين يتولون أعمال البر ، وجباية الزكاة والضرائب الأخرى ، وهم الذين يتولون الوعظ في النادي ، والتبشير بالاسلام بين القوافل المارة . وكان للقبائل المجاورة في السكنى للزاوية فضل غير قليل في معاونة رجال الحركة السنوسية على القيام برسالة الزاوية . سواء في تمكينهم بالمساعدات المالية والعينية السخية ، او في تأميفهم من الأحداث المفاجئة ضد سكان الزاوية من العرب الرحل والأغراب .

وقد أحالت الزاوية القرآن الكريم الى دستور عملي للمسلمين في حياتهم ، وجعلته مصدر تشريع وتوجيه ، وكتاب تلاوة للأفكار ، ومصدر خشية من الله ، بما فيه من قصص وعبر ، وبما فيه من حديث عن الجزاء ، والثواب والعقاب .

السنوسي والخلافة العثمانية :

ولم تكن هناك دوافع لدى السنوسي الكبير لمعاداة الخلافة العثمانية في واقع الأمر . فلم يكن هو يطمح في الخلافة . ولا يسعى لمحاربة العثمانيين . بل على العكس : كان يرى المحافظة على الاستقرار في مركز الخلافة العثمانية ، في وقت اشتدت فيه عوامل الاضطراب ضد العالم الاسلامي ، وضد الخلافة العثمانية من الأوروبيين . وبالأخص بعد ما احتلت فرنسا الجزائر .

وربما كان لدى الحكام والولاة من الأتراك في ليبيا شيء من الحذر والاحتياط من حركة السنوسي ، أوجده الاحتكاك السابق من رجال الخلافة العثمانية برجال الحركة الوهابية . والحركة السنوسية قريبة الشبه في تفكيرها بحركة محمد بن عبد الوهاب .

ولكن هذا الاحتياط خف أثره ، بعد ماتبين على ممر الزمن ، أن هدف هذه الدعوة :

هو العمل على استقرار الأمن الداخلي ، والتوجيه الزوحي السليم . ولذلك لم يجد الحكم في برقة هدوءاً داخلياً ، مثل ماوجده في العشر سنوات التي استقرت فيها الحركة السنوسية في زواياها هناك .

ومما يدل على حسن العلاقة بين السنوسى الكبير والخلافة العثمانية :
أن السلطان عبد المجيد الأول ، فى سنة ١٨٥٦ م ، منح السنوسية عهدا
يعفى جميع أملاكها من دفع الضرائب ، وفى نفس الوقت يسمح لرئيسها
بجمع الأعشار الدينية ، وهى « الزكاة » من أتباعها . وقد صدر فرمان
هذه الإرادة السنوية من استنبول وحمله إلى برقة السيد عبد الرحيم
المعسوب « من أتباع السنوسى » .

وقد تأكد هذا الإغناء مرة أخرى من جانب العثمانيين فى عهد السلطان
عبد العزيز « شقيق السلطان السابق » ، عندما أحضر السيد أبو القاسم
العيساوى فرمانا آخر من استنبول إلى والى طرابلس ، وفيه مايؤيد
استمرار هذا الامتياز . ويضيف إلى ذلك حرمة الزاوية السنوسية فى
حدود الأراضي الخاصة بها .

ومهما خامر الأتراك الشك فى الحركة السنوسية ، فانهم كانوا على
اعتقاد بأن السنوسيين سيكونون أعوانهم فى حرب يخوضونها ضد
الأوروبيين . وقد برهن الغزو الإيطالى على صحة هذا الاعتقاد .

ولكن يخلو للغربيين المسيحيين المستعمرين فى دراساتهم لهذه الحركات
أن يوجدوا شقاقا بين السنوسيين والخلافة العثمانية . فيتحدثون عن
جفوة بين الطرفين . أساسها رغبة السنوسى فى الاستقلال والملك من جانب ،
وحىس الخلافة العثمانية من جانب آخر على الامبراطورية الاسلامية ،
ولايجد هؤلاء الدارسون مبررا لهذا الشقاق الا القياس على ما كان بين
السلطة فى استنبول وأصحاب المذهب الوهابى فى نجد والحجاز من خلاف ،
جر إلى حرب أهلية بين الطرفين .

على أن هؤلاء الغربيين المستعمرين ، لمصلحتهم هم أنفسهم ، يعودون
فيتحدثون عن الوثام التقليدى الذى كان بين السنوسيين فى ليبيا والخلافة
العثمانية فى تركيا . ولكنهم لايتحدثون عن ذلك الا عندما يردحون فى الوقت
الحاضر الربط بين ليبيا من جانب وتركيا العلمانية من جانب آخر ، حتى يحولوا
دون الربط الأخرى بين الدين ، واللغة ، والجوار بين مصر وليبيا الشقيقة .
وبذلك يسهل للاستعمار الغربى أن يفتتح بقواعده الحربية فى ليبيا على رضا
السلطة الليبية والشعب الليبى . فاتصال تركيا العلمانية بليبيا ، عن طريق

تدريب الضباط الأتراك للجيش ، وعن طريق الربط الثقافي والاقتصادي بين البلدين ، من شأنه تقريب الاتجاه العلماني في الشرق الأوسط للرأى العام الليبي . اذ هذا الاتصال سيثير الربط التقليدى بين امام الحركة السنوسية والخلافة العثمانية فيما مضى ، ويتخذ وسيلة للتقريب بين سياسة البلدين في الوقت الحاضر . لأن تركيا الحديثة ، التى تتنكر لكل حركة اسلامية وعربية ، هى عنوان للوجود العلماني في الشرق الأدنى الاسلامى .

طابع الحركة السنوسية :

* لم تكن السنوسية حركة قومية محصورة في قوم معينين . بل كانت حركة دينية عامة : في برقة ، وفي طرابلس ، وفي تونس ، وفي مراكش ، وفي مصر ، وفي الحجاز ، وفي السودان ، وفي غرب ووسط افريقيا .

* ولم تكن نشر فكرة ، بقدر ما عنيت بالفكرة من حيث : تطبيقها في الحياة العملية .

* ولم تكن دعوة للانقطاع الى العبادة . إنما كانت دعوة الى العبادة والسعى في الحياة معا .

* ولم تكن دعوة للاستسلام وللتواكل . بل كانت دعوة الى التوكل على الله ، واعداد الانسان بتعليمه الرماية ، واستخدام السلاح ، للدفاع عن النفس والوطن الاسلامى .

* واستفادت بطلب الرجوع الى الكتاب والسنة في الاستشهاد بآياته في العظات والتوجيه الروحي .

وهذفت الى تصفية النفوس ،
والى ربط الأفراد برباط روحى أخوى ،
والى توجيههم نحو أمنهم في الداخل والخارج ،
وقضت بينهم في الخصومات .
واخذت من غنيهم لفقيرهم .

وأعطت من عالمهم لجاهلهم •

وضربت بشيوخها المثل في الصفاء والزهد في الدنيا ، والتضحية في سبيل الهدف العام •

وطالبت بالرجوع الى الكتاب والسنة •

وطالبت بممارسة الانسان عمله الفكري في الكتاب والسنة و «الاجتهاد»
فيهما •

وأمنت بأسلوب الاقناع ، وتجنب أسلوب العنف ولشدة •

وعملت على صيانة سلطان الخلافة العثمانية وصحت عمل الخلفاء
الغربيين •

* فهل هي حركة روحية تسعى لتطهير النفوس ؟

* وهل هي حركة فكرية تسعى لتوضيح المبادئ وتستند الى المنطق
الانساني في ذلك ؟

* وهل هي حركة اجتماعية ، رأت في الزاوية خلق الوعي الاجتماعي
وتأكيده في جماعتها ؟

* وهل هي حركة ثقافية تعليمية • تسعى الى تنوير اتباعها عن طريق
المعرفة ؟

* وهل هي حركة سياسية تهدف الى قيام بما تقوم به دولة نحو
رعاياها في تأمينهم على حياتهم في الداخل بالفصل في الخصومات بينهم
وتوجيههم نحو العمل من أجل العيش ، وفي الخارج باعدادهم للدفاع عن
أنفسهم كجماعة وأفراد ؟

* وهل هي صورة من حركة محمد بن عبد الوهاب ، اقتنع بها مؤسسها
أثناء إقامته الطويلة بمكة لدراسة تعاليم الوهابية وأصولها ؟

كل هذا يصح أن يقال •

وما يقال عندئذ له سند في تاريخ هذه الحركة •

ولكنها قبل كل شيء حركة اسلامية : تركزت في برقة ، وظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وكان لها اثر ايجابي في مقاومة الاستعمار الغربي ، وفي تأسيس الدولة الليبية الحديثة •

وإذا كنا نرى من زاوية التاريخ قيمة هذه الحركة في بناء جماعة اسلامية قوية تتحد في داخلها ومع بقية الجماعات الأخرى في الوطن الاسلامي • وتتكتل ضد الاستعمار الصليبي ، فانا نرغب في أمل أن يعود هذا التاريخ الماضي للسنوسية ، ويتبلور في هذه الدولة الفتية الحديثة ، ليبيا المستقلة . وتصبح صلبة غير طيعة في مواجهة الاستعمار الشرقي ، ومتحررة من كل اثر للصليبية الأوروبية ، وللحاد الماركسي •

ان أخوف شيء الآن على ليبيا المعاصرة ، التي أسستها الحركة السنوسية الاسلامية ، أن تنحرف في تيار الماركسية اللينينية باسم « الثورة » أو باسم « الاشتراكية » وتنقلب رأسا على عقب من ايمان بالله الى كفر به ، ومن روحية معتدلة مستقيمة الى مادية طاغية ، وهي لم تمارس « الاستقلال » بعد ، ولم يتهيا لأبنائها أن يقفوا على أقدامهم ثابتين في نظرتهم الى تيارات الاستعمار الجديد • وهي تيارات العقلية اليهودية العالمية باسم « الثورية » مرة ، وباسم « الليبرالية » مرة أخرى •

انه دعاء وأمل ، ولكن في خوف ووجل •

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة :
٦	تمهيد : الفكر الاسلامى
	الفصل الأول
	(١٦ - ٢٥)
١٦	تقييم الفكر الاسلامى فى مرحلته الأولى
١٧	الفكر الاسلامى فى جانب التفلسف
	الفصل الثانى
	(٣٦ - ٣٢)
٣٦	اعادة بناء المجتمع الاسلامى
	الفصل الثالث
	(٣٣ - ٦٩)
٣٣	ابن تيمية
٣٥	أسس النقد عند ابن تيمية
٣٨	ابن تيمية والشيعة
٤٢	مع غلاة الشيعة
٤٥	تعاليم الاسماعيلية
٤٧	١ - فى جانب الله
١٠٣	

٤٨	• • • • •	٢ - في جانب الوجود والعالم
٤٩	• • • • •	٣ - في جانب الانسان
٥٤	• • • • •	ابن تيمية وملاحدة الصوفية
٦١	• • • • •	ابن تيمية والفلاسفة
٦٣	• • • • •	ابن تيمية والمتكلمون
٦٤	• • • • •	ابن تيمية والفقهاء
٦٨	• • • • •	ابن تيمية والمفسرون وأهل الحديث

الفصل الرابع

(٧٠ - ٨٤)

٧٠	• • • • •	محمد بن عبد الوهاب
٧٢	• • • • •	١ - الجانب السياسي
٧٤	• • • • •	٢ - الحركة الدينية للاصلاحية
٧٥	• • • • •	أسس الدعوة الوهابية
٧٩	• • • • •	التعليق على حركة محمد بن عبد الوهاب

الفصل الخامس

(٨٥ - ١٠٢)

٨٥	• • • • •	الحركة السنوسية
٨٩	• • • • •	عوامل الحركة السنوسية
٩٢	• • • • •	١ - تعاليم السنوسية
٩٥	• • • • •	٢ - الزوايا السنوسية
٩٨	• • • • •	السنوسي والخلافة العثمانية
١٠٠	• • • • •	طابع الحركة السنوسية
١٠٣	• • • • •	محتويات الكتاب

رقم الايداع ٢٨٥٣ / ١٩٨١

الترقيم الدولي x - ١٣ - ٧٣٣٥ - ٩٧٧

هذا الكتاب

« الفكر الاسلامي في تطوره » :

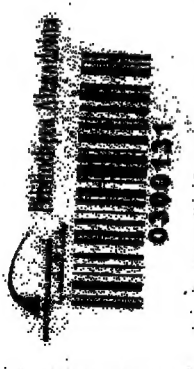
✽ هذا الكتاب يوضح في خطوط عامة : مراحل التفكير لدى المسلمين ، منذ أن اتصلوا بغيرهم ، واطلعوا على ما لهم من عقائد . واتجاهات فكرية . . ومذهبية ، متعددة . كما يعرض لموقف المسلمين — وهو موقف يختلف من طائفة الى أخرى — في مواجهة هذه العقائد والاتجاهات . .

✽ ويستهدف بالذات : بيان أن تفرق المسلمين في مواجهة المذاهب والمدارس الفكرية والثقافية التي كانت لغير المسلمين عند الاتصال بهم ، لا تعود الى كتاب الله ، وسنة رسوله الصحيحة عليه السلام . بل تعود الى عوامل سياسية ، وعنصرية متوطنة في تجمعات المسلمين . . والى عوامل خارجية دفعت بعضهم الى الرفض والبعض الآخر للقبول ، لما انكشف لهم من عناصر الثقافة ، والفكر الأجنبي . وهذه العوامل دائرة مع الزمن والايام التي تمر بهم .

✽ ويكشف عن الأبعاد التي يحدد بها ابن تيمية دعوته الى المسلمين : الى وقفة من الطائفية ، والمذهبية التي تفشت في الأمة الاسلامية ، ومزقتها الى مجموعات يخاصم بعضها بعضا . وهي وقفة المؤمن بكتاب الله ، وسنة رسوله الصحيحة ، عليه السلام . . والناقد المتريث لما عدا هذين المصدرين ، رغبة في اضعاف الشقاق على الأقل ، وتمهيدا للوصول الى وحدة الكلمة بينهم . وهي كلمة القرآن ، والسنة الموضحة لما اجمل فيه .

✽ ويربط بين العمل الفكري للمسلمين في الحاضر ، بما كان لهم في الماضي . وهو عمل غايته الدفاع عن الاسلام في وجه التحديات والانحرافات ، التي يعلنها الحاقدون ضده ، من وقت لآخر .

✽ والكتاب ينتهي الى التوبة الصريح : بأن « المعصية » هي في جانب الله وحده وحيا في كتابه . . وتبليغا في السنة الصحيحة لرسوله صلى الله عليه وسلم . كما ينتهي الى ان الفكر الاسلامي في مؤلفات المسلمين ليس في مستوى واحد : في النضوج . . ووضوح الموضوع . . والقرب دين الله . . والريادة في الرأي . . وانما هو صاحب مستويات عديدة ، مختلفة . وسيظل الاعجاز . . وستظل القدوة لجميع المؤمنين ، لكتاب وحده : في رسالته . . وفي تعبيره وفي مبادئه .



مكتبة اولهيب